



3 1761 07129302 1

Lebanon
Kommentar
zu den
PSALMEN
Erster Teil



Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

Josef Bondi

לְבָנָן

Libanon.

Exegetisch-homiletischer Kommentar zu den

Psalmen

von

Rabb. Josef Nobel
in Halberstadt.

Erster Teil: Buch I. und II.

„ . . . und es schlage seine Wurzeln
wie der Libanon!“ (Hosea 14,6).



Halberstadt.
Selbstverlag des Verfassers.

BS

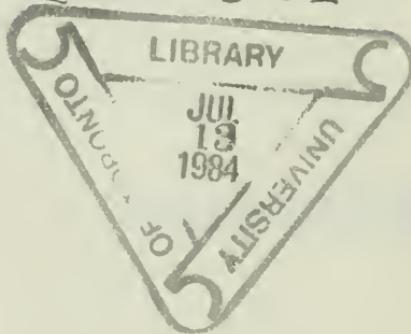
1430

N6

1911

T.2

[Buch 3-5]



Vorwort.

Die vorliegende Arbeit verdankt zum guten Teil ihr Entstehen den periodisch fortlaufenden Vorträgen, die ich **בְּבָבֶל** seit nun mehr als zwei Dezennien im hiesigen Verein **תִּפְאַרְתַּת יִשְׂרָאֵל**, über die ersten zwei Bücher der Psalmen gehalten habe. — Ich wurde im Laufe dieser Zeit immer mehr in der Überzeugung bestärkt, daß die Psalmen in hervorragender Weise sich dazu eignen, den Geist anzuregen und auf das Gemüt zu wirken, indem sie ihren Lehrgehalt mit der Lebensgeschichte des Mannes verknüpfen, den Gott zu seinem Liebling erkoren und zum König und Sänger Israels bestimmt hat. —

Ich gewann aber auch die Überzeugung, daß bei der anziehenden Persönlichkeit unseres lieblichen Sängers David, der die Leser der Psalmen in ihren rein menschlichen, intimen Beziehungen nahe treten, leicht eine Besangenheit des Urteils Platz greife; indem die Herzensneigung auch dort entscheidet, wo es sich um Erkenntnis der Wahrheit handelt. —

David, der Mensch, und David, der König, machen sich oft das Höchstmaß der Liebe und Verehrung des Lesers streitig. Die überwältigenden Erscheinungen des Heldenhaften und Tragischen, die das Leben Davids bietet, fesseln oft den Blick des Betrachtenden so sehr, daß er darüber für die dem ganzen Volksgeschick Israels, ja der ganzen Endbestimmung der Menschheit geltende Zukunftsschau die Kraft verliert. —

Es galt die Erlebnisse des Psalmisten und die Vergangenheit und Zukunft Israels mit dem Psalmengeiste einheitlich zu durchdringen und für diese Einheitlichkeit im Psalmworte den Ausdruck zu finden.

Hierzu mußten zwei Hauptmomente in Betracht gezogen werden: das historische und das psychologische Moment. —

Es mußte daran festgehalten werden, daß der aus den Psalmen sprechende Geist nicht bloß der Ausfluß einer augenblicklichen wenn

auch noch so tiefen, inneren Erregung, sondern göttliche Eingabe — שְׁמַדְרָה, und das Wort, bei all seiner poetischen Schönheit, nicht allein das schöpferische Gebilde des Künstlers, sondern das dem Psalmisten auf die Zunge gelegte Gotteswort sei. (¹)

Bekannt ja der Psalmist selbst:

„Der Geist Gottes hat in mir geredet und sein Wort ist auf meiner Zunge!“ (II. Sam. 23, 2.)

Um so strenger musste bei der Erklärung des inneren Zusammenhangs jedes einzelnen Psalms das Gesetz der Logik, und bei der Wörterklärung die Regel der Grammatik angewendet werden. —

So verzichtete ich auf manche agadische Schriftauslegung, wenn diese auch eine geistreiche Pointe darzubieten schien, so bald sie eines der beiden strengen Kriterien des טשפ gegen sich hatte, nämlich: die Logik oder die Grammatik.

Ebenso verzichtete ich im Interesse der von einem Kommentar bedingten Sachlichkeit auf manche rhetorisch wirksame Partie, die beim mündlichen Vortrag zur anziehenden Unterhaltung und lebendigen Verständigung zwischen Redner und Zuhörer beigetragen haben möchte. —

Der vorliegende Kommentar will in seiner Exegese dem lernbegierigen Leser eine gesunde, kräftige Kost bieten und hat von der Homiletik nur soviel als Zutat verwendet, als dazu nötig ist, diese Kost genießbar und auch für einen verwöhnten Gaumen schmackhaft zu machen. —

Die wissenschaftliche Behandlung des Wesens schließt die gefällige, schmiegsame Form nicht aus, und dies um so weniger, als, wie in unserem Falle, dieses Wesen im herrlichen Liede der Harfe des „lieblichen Sängers Israels“ entschwebt. —

Midraschstellen sind in diesem Kommentar nur in mäßiger Anzahl herangezogen und zuerst nur dort, wo wegen der großen Schwierigkeiten, die der טשפ dem Interpreten bietet, der טרד, in seinem tiefer liegenden Sinne erfaßt, sich nahezu als פשטו empfiehlt, oder doch für die eine oder andere Art der Auffassung des פשטו zu sprechen scheint. In solchen Fällen glaubte ich den Midrasch mit seinen mehr oder weniger deutlichen, stets aber bedeutenden Fingerzeichen als zum Kommentar gehörig und als den treuen Verbündeten des טשפ willkommen heißen zu dürfen. —

¹) Über die Bedeutung des Begriffes רוח הנדרש, so weit er für uns fasslich ist, und wie wir uns seine Einwirkung auf unsern Sänger David zu denken haben, vgl. unsere Erklärung zu Ps. 78 V. 1.

Meine Arbeit steht auf dem Boden der massoretischen Überlieferung und sichert an mehreren Stellen den massoretischen Text gegen bibelkritische Änderungsversuche.

Eigentlich bibelkritische Werke habe ich bei der Abfassung meines Kommentars nicht regelmäßig benutzt. Daher mußte ich auf die Ehre verzichten, die in diesen Werken enthaltenen Behauptungen Schritt für Schritt zu entkräften. —

Ein solch kritischer Zug sollte nicht durch meinen "Libanon" gehen, denn er hätte leicht die kindlich gläubige Unberührtheit des Empfindens zerstört, mit der wir den Geist und das Wort der Psalmen auf uns einwirken lassen sollen. —

Um das reine Empfinden war es mir hauptsächlich zu tun, um ein Nachempfinden all des Gewaltigen, Erschütternden und wieder harmonisch Sänftigenden, all des Jubels und des Wehs, das die Seele des gottbegnadeten Sängers und die Saiten seiner Harfe in Bewegung gesetzt hat. —

Bei solchem Empfinden als Mensch und Jude erzeugte sich in meinem Denken und Fühlen, in meinem ganzen inneren Wesen ein Gleichklang mit dem davidischen Liede. Es überkam mich eine weihevolle Stimmung, in der ich den vom Buchstaben losgelösten davidischen Geist zu ahnen glaubte.

In dieser Stimmung, die meines Erachtens für einen Interpreten der Psalmen die einzige wünschenswerte ist, hätte ich einen bibelkritischen Zwischenruf wie eine Profanierung meiner Weihe und eine Dissonanz in den Harmonien, welchen meine Seele lauschte, empfinden müssen. —

Während meines Strebens nach einem richtigen, scheinbaren Widerspruch ausgleichenden Verständnisse der oft spröden, einem klaren Einblick sich verschließenden Verse und Worte hielt ich mir den Charakter des Ganzen gegenwärtig, des ganzen David und des ganzen בָּנָה. —

Mir dienten die Worte zur Richtschnur, die uns im Buche Samuel als das spätere, vielleicht das letzte Vermächtnis David's übergeben worden:

„Und dies sind die späteren (letzten) Worte Davids:
„Spruch David's, des Sohnes Jischai's, und Spruch des
„Mannes, des hochgestellten, des Gesalbten des Gottes“

„Jakob's und des lieblichen Sängers in Israel. Der „Geist Gottes redet durch mich, und sein Wort ist auf „meiner Zunge“. (II. Sam. 23,2.)

Also: Das frisch frohe Hirtenlied aus der Jünglingszeit des Sohnes Jischai's, das ernste Manneswort des von Gott hochgehobenen und gesalbten Königs und die lieblichen Psalmenlieder, die in Israels späte Zukunft hineintönen, als die Sprache der jüdischen Volksseele, als der reine Laut für Israels „Sieg und Sang in Gott“ — sie alle wollten ein Ganzes sein und im ganzen bekunden, daß Gottes Geist und Wort durch David zum Volke Israel und zur ganzen Menschheit geredet.

In felsenfestem Gottesglauben wurzelnd, sich selbst und mit sich die Seele des lieblichen Sängers in Israel zu Himmelshöhen empor schwingend — so von Zweifeln ungetrübt rein und hehr ertönte mir David's frommer Gesang, und so rein möchte ich ihn durch meinen „Libanon“ tönen lassen. —

Dem bisher Bemerktent entsprechend, glaube ich als die von meinem Kommentar angestrebten Zielpunkte die folgenden nennen zu dürfen:

1. Die Herstellung der Tendenz eines jeden einzelnen Psalms im „Allgemeinen“.
2. Die Behandlung der einzelnen Verse in ihrem logischen Zusammenhange, mit Anwendung einer in der Grammatik begründeten, von gewagten Hypothesen sich fern haltenden Etymologie. —
3. Die möglichste Zurückleitung des Psalmwortes zu den in den biblischen historischen Büchern (Samuel, Könige und Chronik) enthaltenen Geschichtsquellen.
4. Die psychologisch ethische Vertiefung der Psalmen im allgemeinen und einzelnen. --

Als Hilfswerke dienten mir hauptsächlich die Schriften der alten Meisterinterpreten: Rashi, Redak und Ibn Esra, ohne daß ich mich jedoch allzupeinlich an ihre Erklärungsweise gebunden hätte. — Auch „die Psalmen, übersetzt und erläutert von S. R. Hirsch“ und „die Psalmen von M. Sachs“ lieferten mir wertvolle Anregungen, die ich dankbar beachtete und mit Wahrung einer durchweg selbständigen Erklärungsweise manchmal auch verwertete.

Dank dieser Selbstständigkeit wird sich im „Libanon“ des öftern eine ganz neue Auffassung einer Stelle finden, die manchem als kühn, vielleicht zu kühn erscheinen dürfte. Allein bei einer eingehenden Prüfung der die originelle Auffassung begründenden Motive wird — so hoffe ich — auch der größte Verehrer des Althergebrachten sich mit der „kühnen“ Neuheit aussöhnen, ja diese bei ihrer nie fehlenden Traditionstreue gern willkommen heißen.

Wagt es ja auch im uralten Cedernwalde des Libanon manch junger Schößling neben den alten Riesenstämmen empor zu sprießen.

So übergebe ich denn, von dem Wunsche: **להנדי תורה ולחדרה** beseelt, diese Schrift der Öffentlichkeit.

Ich wünsche ihr nicht des Libanon stolzes Rauschen, sondern nur etwas von seinem würzigen, belebenden Duft.

Möge diese Schrift dazu beitragen, die Hoffnung zu beleben, daß dem Könige David, dem Gesalbten Gottes zum Heile Israels ein Sproß entsteigen, daß Israels Heiligtum aus der Asche erstehen und daß die Ceder Israels wieder hoch in die Lüfte ragen werde!

תהלים

Kap. 1.

Allgemeines.

Wenn sich auch in der Auseinandersetzung der Psalmen ein auf Logik und Geschichte beruhendes System nicht nachweisen lässt, so gibt sich doch der erste Psalm und im ergänzenden Zusammenhang mit diesem¹⁾ auch der zweite Psalm als Einleitung zum ganzen Buche תהלים zu erkennen.

Die Glückseligkeit des Menschen wird mit dem ersten Worte als das teuerste Gut bezeichnet, das in erster Linie vom Erdensohne und dem Sohne Israels anzustreben ist.

Dieses Streben soll des Mannes würdig, es soll ein selbstbewusstes Streben sein.

Ein reines Selbstbewusstsein wächst wie jede Edelpflanze nur auf gutem, sorgfältig gepflegtem Boden empor und bedarf wie diese der gesunden Nahrung und achtsamen Hut.

In diesem einleitenden Doppelpsalms wird der Boden vorbereitet, in dem die Kraft ruht, die sich in reichem und reinem Nährsaft dem Baumstamm und der Baumkrone mitteilt.

Selbstverziehung, Hand in Hand mit der Schule des Lebens, arbeiten heraus den Charakter des Mannes und des Volkes.

Die Grundzüge hat der Psalmist in Ps. 34, 15 selbst genannt. Sie heißen: סור מרע ויעשה טוב „Weiche vom Bösen und übe das Gute!“ und verbürgen durch den Einklang ihrer negativen und positiven Forderungen mit einander den Frieden einer harmonischen Weltanschauung und beglückenden Idealität des Lebens. בקש שלום ורודפהו. Das Buch der Psalmen will, wie kein anderes, uns teilnehmen lassen am ganzen, reichen Innenleben des Dulders, Kämpfers und Siegers, am ganzen großen Gemütschätze eines über die Niederungen und Höhen des menschlichen Geschickes hinweg seinem Gott zu strebenden Mannes und am tiefen Geschichtsleben des Volkes, unseres Volkes, des duldenden, kämpfenden und siegenden Israel.

Dementprechend wendet sich der erste Psalm an jeden einzelnen Mann in Israel und der zweite an das Volk Israel oder vielmehr

¹⁾ Vgl. ברכות ט'.

an die Völker und Machthaber, die dem Volke Israel seine Erwähltheit durch Gott, also seine ganze Vergangenheit, wegleugnen und die ihm seine Zukunft bestreiten, indem sie im Gegensatz zu Gott und dem Gottesgesalbten ihren Rat und ihr Reich gründen wollen.

Auch der erste Psalm, der, wie erwähnt, das Wohl des Einzelnen zum Gegenstande hat, trägt zuerst dem in verneinender, vor dem Bösen warnender Weise Rechnung, bevor er zum טוב טוב עשרה, zur positiven Bedingung des Guten übergeht.

Überschriften tragen diese beiden Psalmen nicht, denn sie wollen selbst gleichsam als die Überschrift des ganzen **תורת הכהנים**-Büches angesehen werden. —

Einzelnus.

1) **אשׁר לֹא חָיָה.** das seelische und körperliche Wohl zusammen macht glücklich. Weder bei der Seele noch beim Körper kann von einem beglückenden Wohlsein die Rede sein, wenn nicht alle Kräfte und Gaben in ungestörtem Zusammenwirken dem Einem, Ganzen zustreben: dem Menschenheile. Es gibt kein halbes oder viertel Heil, wie es keinen halben oder viertel Charakter gibt. Alle im Menschen ruhenden Seelenkräfte müssen im Dienste des Edlen, Großen tätig sein, soll der Mensch sein inneres Gleichgewicht erhalten und von der ihm zugewiesenen eigenartigen Erdscholle aus, innerlich gefestigt, in die sich vollziehenden Geschehnisse der weiten Außenwelt hinausgreifen.

So wird der Mann.

Vom Manne, wie er geworden, singt das erste David'slied, das, wie schon im Talmud hervorgehoben wird, mit **אשׁר** beginnt und in **אשׁר** ausklingt.

אשׁר לֹא הָלַךְ Gehen — stehen — sitzen — nach dem Rate der **דְּשֻׁעִים**, auf dem Wege der **הַטָּאִים** und auf dem Sitz der **לְצִים** — das ist die Stufenleiter, die zum Verderben führt. **עַזְהָה**, **דֶּרֶךְ מִוּשֵׁב** — das sind die Stufen der Sünde vom Prinzip zur gewohnheitsmäßigen Tat und zur Ironie. Wer erst dahin gelangt, das Heilige, das er mit seinem bösen Zweifeln und Grübeln erschüttert und mit seinem der Lust und Leidenschaft fröhnelnden Tun beleidigt hat, mit seiner Spottrede des heiligen Ernstes zu entkleiden, der ist wegverloren in der ewigen Irre.

Den grundsätzlichen **דְּשֻׁעַד** ist mit Gegengründen, den betörten **הַטָּאִים** mit ernst mahnender Strafe, dem Lächeln der **לְצִים** aber ist mit nichts beizukommen, denn diese **לְצִים** haben sich über den sittlichen Ernst hinweggesetzt, der den Ausgangspunkt einer jeden Belehrung und Besserung bildet.

Wo sich **לְצִים** niederlassen, da ist die Sünde stabil geworden, und ihr von leichtgeschürzten Reden umschwirrter Sitz erhebt sich über dem zertrümmerten Lehr- und Lebensbau der Sittlichkeit.

Wehe über dieses Lächeln auf den Lippen der Spötter, das alles, was dem Menschen, was dem Manne durch Glauben und Gesetz, durch Tradition und Brauch heilig ist und sein muß, hinweglächelt. Wir ertragen es, wenn im wissenschaftlichen Ringen die Geisteswaffen aneinander schlagen. Wir ertragen es, wenn im heftigen Streite der Gründe und Gegeugründe mit einander harte Worte fallen, ja wenn Gewaltakte Verumstargumente ersezgen, das laute Rufen, Schmähen, das Fluchen des Hasses, das Schmeicheln der Heuchelei und das Lügen der Verleumdung — wir ertragen es. Nur jenes hochmüttige Verlachen der tiefsündigen Wahrheit, Gerechtigkeit und Sittlichkeit, jene sich weise diünkende Vortiertheit, die das Heiligste für gut genug hält, damit ihr Spiel zu treiben — das erfüllt uns mit unerträglicher Bitterkeit. Dieses Lachen des Spötters in ernster Stunde, bei tief ernstem Gegenstande ertragen wir so wenig wie jenes Lachen, in das der Wahnsinnige in seinem Seelenschmerze ausbricht. Dieses wie jenes verkläret lachend eine umdüsterte Seele.

Unser König David kannte und empfand die verderbliche Gewalt der Spötter; doch er besiegte sie kraft der Gotteslehre, von der er nicht wich. Darum konnte er von sich rühmen: **וְדֹים הַלִּיצֹנִי עַד**: „Mutwillige Sünder haben mich über die Maßen verspottet, von deiner Lehre wisch ich dennoch nicht.“ (Psal. 119). König Salomo charakterisiert den Spötter, indem er sagt: (**בְּשִׁלְיָה בְּאָ**) „**מֵאֹוד מִתְוַחֵךְ לֹא נִתְיַהֲךָ**“ „der Übermütige, der Stolze, Spötter ist sein Name: er handelt im Übermaße des Frevels“ (Spr. 21) und **רְשִׁי** d. St. lässt naturgemäß aus dem **זֶה יְהִיר לִין שְׁמֹעֲזָה בְּעִבְרַת זָדוֹן** „da der Übermütige, Stolze der Zurechtweisung unzugänglich ist, so setzt er den überzeugenden Gründen den Spott entgegen und wird zum Spötter.“ Die einzige wirksame Waffe gegen und **וְדֹים לְצִים** ist die Liebe zur **הַוָּרָה** und die unausgesetzte Bereicherung der **הַוָּרָה-Kenntnis**.

2) **כִּי אֲמֵן בְּתוֹרַת הָחֶפֶץ** (Es heißt nicht dem **הַלְּךָ עַמֵּד יְשַׁבֵּן** adäquat: **כִּי אֲמֵן בְּתוֹרַת הָחֶפֶץ**, sondern es erscheint die Verbalform absichtlich in die Nominalform umgewandelt. Die Liebe zur **תּוֹרָה** und das heiße Verlangen nach ihr ist hier nicht als das berechnete Ergebnis einer planmäßig betriebenen Geistestätigkeit aufgefaßt. Die Liebe zur **תּוֹרָה** wird durch die Vertiefung in die **הַנּוֹתָר**-Wissenschaft wohl gemehrt und genährt, allein sie wird nicht erst auf dem Wege der wissenschaftlichen Forschung geschaffen und begründet. Im Gegenteile: die Liebe zur **תּוֹרָה** muß als teures Herzensgut vorhanden und von Jugend an durch Erziehung und Gewöhnung gepflegt und sicher eingehetzt sein, sie muß das ganze Denken und Empfinden des Kindes und des Jünglings durchdringen, so daß sie die Atmosphäre bildet, in der der jüdische Mann atmet und daß sie den denkenden, forschenden Jünger zum vertrauten Umgang mit seiner geliebten **תּוֹרָה** drängt. **בְּתוֹרַת יְהֹוָה** muß Grund und Hülle — in der vollen Bedeutung von denken, sprechen und atmen — muß Folge sein und es bleiben Tag und Nacht bis ans Ende!)

3) **וְהִי כַּעֲזֵין שְׂתוּל** Wie das frische Wasser dem Baum, so ist die **תּוֹרָה** dem Manne, wie ihn der Psalmist vor Augen hat, Lebensbedingung. In allen Phasen der Entwicklung, zur Zeit der Bildung der Blatt- und Blütenknospen und der Reife füher Frucht kann der Baum seines Lebenselements, des Wassers, und der Mann der **תּוֹרָה**-Liebe und **תּוֹרָה**-Kenntnis nicht entbehren. Er entbehrt ihrer nicht, denn er wurzelt mit allen Fasern seines Daseins in ihnen und zieht aus ihnen seine Kraft und sein Glück. An den **הַנּוֹתָר**-Quellen wächst keine Treibhauspflanze, die vorzeitig blüht und welkt.

4) **לֹא כִּי דְּרוּשִׁים**. Nicht so jene Freyler, vor deren bösem Rat der Mann, mit der Liebe zur **תּוֹרָה** im Herzen, sich und sein Seelenheil sorgsam gehütet hat. **כִּי אֲמֵן בְּמַיִּצְעָד** dieses **כִּי אֲמֵן בְּמַיִּצְעָד**, in B. 4 erscheint erst in seinem Gegensätze zu dem **כִּי אֲמֵן בְּמַיִּצְעָד**, in B. 2 im wahren Lichte. Dort beim jüdischen Manne von Charakter ist alles Grundsatz, aus der Liebe zur Gotteslehre herauswachsender, durch **תּוֹרָה**-Kenntnis sich festigender Grundsatz, und das auf stetigen Prinzipien ruhende Leben ist bei der größten Heilighaltung von Tradition und Sitte vor Eintönigkeit und Verknöcherung bewahrt, denn fort und fort quillt der Born, der dieses Leben, voll innerer Kraft, erfrischt, damit es knospe, blühe und gehaltreiche Früchte bringe.

Hier aber bei den **רְשִׁיעִים** ist das **בָּי אֶם**, nicht mit **בָּתָורת ה'** zu ergänzen. Hier fehlt die Begeisterung für eine heilige Sache, denn die **רְשִׁיעִים** fühlen, wissen es, daß ihre Sache nicht heilig ist. Es fehlt hier die Stetigkeit im Prinzip, weil hier jedes Prinzip überhaupt fehlt, weil hier die Sache, wie das sie führende Wort gehaltlos wie Spreu dem Winde preisgegeben ist. Der leicht betörten Menge gegenüber mag das gehaltlose Nichts sich als ein Prinzip spreizen und sich diesen und jenen hochklingenden von der Wissenschaft erborgten Namen geben. Die Betörten nehmen wohl auch das ätzere starrsinnige Festhalten an einem mit philosophischen Formen ausstaffierten System für die innere Konsequenz und Dauer gewähr des selben. Allein vor dem „Gott der Geister alles Fleisches“ und seinem richtenden Blicke können die **רְשִׁיעִים** mit dem Scheingehalte ihres Systems nicht bestehen.

5) **עַל כֵּן רֹא יְקֹבוֹן** Sie werden auch nicht bestehen im Gericht, alle ihre Rechtsgründe werden sich als nichtig erweisen und wie Spreu im Wind versliegen. Da ist kein innerer Kern und kein einigernder Halt, denn nur innerer Gehalt kann Halt verleihen. Die **חֲטָאתִים** auch, die vor Gericht kein Prinzip zu verteidigen haben, weil sie sich auch zum Schein nicht zu einem solchen bekannt und nur ihrem Gelüste folgend gesündigt, auch sie werden es erfahren müssen, daß für Wüstlinge nicht Raum ist in der Gemeinde der Gerechten, die ihrer Natur nach alles ausstoßen muß, was nicht als festes Band das Gesetz kennt, das von Gott stammende Gesetz!

6) **כִּי יְדֹעַ ה'** Denn der Ewige kennt und sieht den Weg der Gerechten. Dieser Weg nimmt seinen Anfang von der Liebe zur Gotteslehre und führt an den Merksteinen der göttlichen Weisung vorbei zu der von Gottes Vorsehung festgesetzten Menschenbestimmung. Der Weg der Gerechten sucht sich nicht in Krümmungen vor Gottes Augen zu verbergen, und die auf diesem Wege wandeln, richten jeden ihrer Schritte nach dem göttlichen Wissen, und sie stellen jeden Gedanken und jede Handlung unter die Kontrolle: Gott weiß, Gott sieht es! Der Weg der Frevler aber, wo nimmt er seinen Anfang und wo endet er? „Er geht verloren.“ Und die auf diesem Wege wandeln?

Auf diese Frage gibt der erste Psalm keine Antwort. Das ganze Buch **תְּהִלִּים** wird die Antwort geben.

Tief in der Seele ergriffen, komme ich dem Wunsche meines vor einem Jahre ט'ז שבת הרכבת heimgegangenen teuren Oheims:

אָדָמֶץ חָרֶב חַנְאָן מִתְהִיר שְׁלֹם קָרְבָּנָא זַיִל
שְׁהִיר אֲבָד בְּקָרֵם אַיוֹעָנְשְׁטָדָט

nach, indem ich ein auf diesen ersten Psalm bezügliches, kurzes Wort von ihm hierhersetze:

Der Prediger מִדְרָשׁ תְּהִלִּים sieht diesen ersten Psalm als eine Einleitung zum ganzen Buche der תהילים auf, indem er ihm die Worte des Königs Salomo an die Spitze setzt:

שׂוֹהֵר טֻוב יְבָקֵשׁ רְצָוָן
Der edle, dem wahrhaft Guten zustrebende Mann sucht die ihm innenwohnende tiefwurzelnde Neigung zum Edlen, Erhabenen zu befriedigen, er sucht im Lichte seiner über alles geliebten, Tag und Nacht gepflegten תורה das Dunkel scheinbarer Gegensätze in der Logik der Lebenslehre und Lebenspraxis zu erhellen. „Wer das Böse sucht, den wird es überkommen“. Es wird immer darauf ankommen, welche innere Triebkraft den Suchenden bewegt. König David, בְּתַרוּת ה' חַבְנָא, dessen heißes Verlangen die Gotteslehre zum Ziele hat, wird auf seinem Forschungswege die wohlgefällige Ausgeglichenheit des Lebens suchen und finden יְבָקֵשׁ רְצָוָן. יְבָקֵשׁ רְצָוָן וְאַחֲרָנָבֶל hingegen werden auf felsenharte Konflikte in Lehre und Leben, in Gott und Welt stoßen und an ihnen zerstossen. Mit diesem vom Midrasch gewählten Motto ist in Wahrheit die Haupttendenz des Buches תהילים bezeichnet. Sie lautet:

שׂוֹהֵר טֻוב יְבָקֵשׁ רְצָוָן!

Kap. 2.

Allgemeines.

Wie bereits zu Kap. 1 erwähnt, will der Talmud die Kap. 1 und 2 als einen zusammengehörigen Psalm aufgefaßt wissen.

Kap. 1 hat sich an den einzelnen Mann gewendet **חַאַשְׁכָּר**, und seinen Werdegang zum gefesteten jüdischen Charakter gezeichnet. Kap. 2 wendet sich an die Völker und Herrscher, die des jüdischen Mannes und des jüdischen Volkes höchste Autoritäten: den Gott Israels und seinen Gesalbten nicht gelten lassen und damit Vergangenheit und Zukunft Israels, des Volkes der Ewigkeit, streichen wollen.

Es wird von einer Erregung der Völker und einem Rote der Fürsten gesprochen, die ohne etwas Positives vorzubringen, übereinstimmen in der Verneinung der erhabenen Gottesidee, die den

Lebensgehalt des jüdischen Volkes ausmacht. Ein lauter, geräuschvoller Protest wird aus der Mitte der Empörer vernehmbar, dessen Feldgeschrei lautet: Los von Gott und seinem Gesalbten!

Nicht: „Los von Jerusalem!“ rufen Völker und Fürsten. „Von Zion soll תורת ausgehen und das Wort Gottes von Jeruselajim“. Niemals jedoch wollte und sollte Jerusalem die weltliche Fürstin der Länder sein. Des jüdischen Königs Zepter war nie dazu bestimmt, die Länder der Erde und ihre Herrscher zu unterjochen. Der Hohepriester im Mikdash trug seine mit der Inschrift קדש לה versehene Stirnbinde nur für das Gott geheiligte, Israel verheiligte Land und nur innerhalb desselben. Die Grenze des gelobten Landes bildete die eng bemessene Grenze des weltlichen Machtgebietes für Israels König- und Priestertum.

Nur der Geist, der über diesem Lande ausgegossen war, der in Israels Männern sich ausprägte, in seinen Institutionen sich auslebte und in seiner Prophetie und Sangesmacht sich himmelwärts hob — der Geist Israels stieg über die Grenze des Israellandes und eroberte sich Geister und Herzen in allen Ländern. Der Geist Israels trat und tritt weiterobernd auf auch zur Zeit, da Israel im Waffenkampfe unterlag und da es im Galuth lebt. Gegen Israels hohes Ideal, gegen die moralische Macht seiner von Gott stammenden Lehre und seines von Gott erkorenen Gesalbten lehnen sie sich auf, die sich von der Höheit des Geistes gedemütigt und von der unsichtbaren Fessel der Moral gedrückt fühlen. „Läßt uns zerreißen ihre Stricke, von uns werfen ihre Fesseln!“ Die Toren! Als ob man den Geist mit Keulen totschlagen könnte, als ob die ewige Wahrheit zu besiegen und der Gott der Wahrheit zu bekriegen wäre. Diesem „Los von Gott und seinem Gesalbten“ begegnet der Ewige mit dem Spotte der Verachtung, und die Lästerer ermahnt er in Liebe und bedroht er mit seinem Zorn. „Heil allen, die bei ihm יהה Schutz suchen.“ Mit diesem אśni schließt der einleitende Doppelpsalms, der mit begonnen hat.

Einzelnes.

1—2) **למה רנשו נוים** Volksmengen sind in Aufrregung, Nationen sinnen leeren Land, Erdenkönige stellen sich auf, und gebietende Fürsten werden in das Geheimnis hinein gezogen allesamt. Es geht gegen Gott und seinen Gesalbten. Das ganze Zukunftsheil Israels und der Menschheit soll gelehuet und dennoch bekämpft werden.

Es ist sehr unwahrscheinlich, daß die paar Stammesfürsten der Philister gemeint sind, die auf die Kunde der Salbung Davids hin allerdings ihr Lager zum Angriff versammelten (II Sam. 1). Für diese Bewegung wäre der Apparat von Völkern, Nationen und Fürsten zu groß.

Es ist vielmehr der ganze gewaltige Aufruhr gezeichnet, der sich aus der Mitte der historisch politischen Staatengebilde und ihrer Bildner und Herrscher erhebt gegen das Gotteskönigtum, das auf Zion seinen sichtbaren Sitz und in der ganzen Welt und in allen Zeiten bis ans Ende der Tage seine Machtphäre hat.

Dieses ideale Königtum, das einen Sproß aus dem Geschlechte Davids zu seinem Diener bestellt, ist dem materiellen Besitz und zumeist usurpierten Recht der Herrscher und Beherrschten, ist der Herrschaft der vis major auf Erden ein gefährlicher Rivale.

3) נָתַקְה יְהֹוָה וְנִשְׁלִיכָה Ist erst das Band zerrissen, so wird es dem vom unsichtbaren Bann festgehaltenen leicht, die Fessel abzuwerfen.

— נָתַקְה וְנִשְׁלִיכָה — Wir wollen, wir wollen nicht! Haben wir denn keinen Willen mehr, ist unser ganzes Wollen in Fesseln geschlagen? Ist's ein unabgängiges Fatum, das die Kraft unserer Entschließung lähmst, und wo thront dieses höchste Etwa, das, so unnahbar hoch über und weit von den Menschen, jede freundliche Beziehung zum Menschen ausschließt?

4) יוֹשֵׁב בְּשָׁמִים Darob lacht Er, der im Himmel thront. Mein Herr spottet ihrer. Es ist wahr: Er thront hoch oben, allein Gott ist's, der im Himmel thront, und er ist mein Herr. Ich kenne seinen Befehl, und Er יְהֹוָה, dessen Weltenplan den Menschen unerforschlich, hat mir offenbart, was ich für mein Teil zum Vollzug dieses Planes zu tun und zu lassen habe.

5) אָז יְדַבֵּר So mögen sie hören die Betörten was Gott zu ihnen im Zornen spricht, und in ihrem Schrecken sollen sie das dräuende Gotteswort nicht überhören.

6) וְאַנְיִ סְכָרִי Außer aller Beziehung mit den zitternden Menschen wäre der Allmächtige, eine von schwarzer Wolke umhüllte, zürnende Gottheit, der der Mensch die Freiheit seines Willens, die Existenz einer Persönlichkeit abtrogen müßte?

Und Ich habe doch meinen König eingesetzt auf Zion, meinem

heiligen Berge! Nicht Götterlaune, sondern Gottesbestimmung ordnet die Welt und führt ihre Entwicklung, und ob Nationen und Herrscher in ihrem Stolze sich dagegen aufzäumen, und ob der Weg durch finstere Jahrhunderte, über gemordete Menschenleben und vernichtetes Familienglück hin führt, die von Gott gewollte Entwicklung wird ihren Weg gehen.

„Mein König auf meinem heiligen Berge!“ Dies das Panier für das Volk, für mein Volk, das sich um meinen König auf meinem Berge schart.

7) **אָמֵנְדָה אֶל הָנָה.** Ja, es gibt eine Satzung wie für die Naturwelt, so für die höhere sittliche Welt. Doch lautet die Gottesatzung für den geistes- und willensbegabten Menschen anders als die für die slavische Natur.

Auch in der auf Recht, Wahrheit und Liebe beruhenden Kulturwelt gibt es Notwendigkeiten. Auch hier umspannt die Gliederkette von Grund und Folge, Ursache und Wirkung all die gehobenen Existenzen, all die Kräfte und Triebe, die in dieser den Geist edler Gesittung zum Ausdruck bringenden Welt in die Erscheinung treten. Allein es sind dies nicht eiserne Notwendigkeiten, nicht eherne Ringe, die ihren Gegenstand mit zwingender, vernichtender Gewalt umklammern. Es sind hier selbstbewußte Menschenwesen, in deren Innern eine drängende Überzeugung und ein zwingendes Gewissen dem von einer höheren, von der höchsten Macht ausgeübten Drucke begegnen. Eine Stimme von innen antwortet hier dem Ruf von außen, der Bestimmung von oben. So ruft Vaterliebe und so antwortet Kindesliebe. David spricht: Ich habe den Vaterruf vernommen und verstanden: „Mein Sohn bist du, Ich habe dich heute gezeugt!“ Vater und Kind, Grund und Folge, wie sie auf Gottes Geheiß in der höhern sittlichen Welt, im Reiche Davids und seines einstigen Sprossen fortwirken und fortzengen sollen. So lautet die Satzung und spricht die Liebe. Sprach's ja Gott von ganz Israel: „Mein erstgeborener Sohn: Israel!“ (II. B. M. 4,22). Ebenso ward Salomo die Verheissung: „הִוא יִהְיֶה לְךָ זָקֵן וְאַתָּה לֹא אַב (דָּחַ בְּשׁוּ)“ Er soll mir ein Sohn sein“. (Chr. 22,10 Sam. II. 7,14). Irren wir nicht, so kann in diesem **אָסְפָרָה אֶל הַקְדִּשָּׁה** noch eine andere Verkündigung liegen, durch die sich der von Gott auf dem Berge Zion eingesetzte König, **מֶלֶךְ**, als Sänger von Gottes Gnaden legitimiert.

Im II. Buche Samuel 23 lesen wir:

„Und dies sind die spätern (oder letzten) Worte David's: Spruch „David's, des Sohnes Jischai's, und Spruch des Mannes, des hochgestellten, des Gesalbten des Gottes Jakob's und des lieblichen „Sängers in Israel. Der Geist Gottes redet durch mich, und sein „Wort ist auf meiner Zunge. Es sprach der Gott Israels, zu mir „redete der Herr Israels: Es herrsche über die Menschen der Gerechte, „herrsche in der Furcht des Herrn, und wie am lichten Morgen die „Sonne aufgeht, an einem unbewölkten Morgen, so spricht es im „Lande vom Glanze, vom Regen. Ist nicht also mein Haus vor „Gott? Ja, einen ewigen Bund hat er mir gemacht, geordnet in „allem und bewahrt. Sollte nun all mein Heil und all mein Begehr „nicht emporwachsen? Aber die Nichtswürdigen, wie verächtliche „Dornen sind sie allesamt, die keine Hand anfaßt; wer sie berührt, „muß sich mit Eisen versehen und mit dem Schaf der Lanze, und „im Feuer werden sie verbrannt, da wo sie sitzen.“ —

Liegt es da nicht nahe, daß dieser Gesalbte Gottes auch beim Beginne seiner Laufbahn als lieblicher Sänger in Israel — am Anfange seines תַּהֲלֵית — sich als solcher bei den Völkern und Fürsten einführt?

Hier, wo am lichten Morgen die Sonne aufgeht, steht der Gottbegnadete, als Held den Schaf der Lanze erfassend und als Meister in die Saiten greifend, um eisenbewehrt und liedesgewaltig die stolzen Häupter der Nichtswürdigen zu beugen und die Herzen der Elenden aufzurichten. Nennen sich sonst Dichter und Sänger Söhne der göttlichen Musen, so muß sich David der nur in der Furcht des Herrn herrschen will und am unbewölkten Morgen des reinen Gottesglaubens — אהָדוֹת ה' — keine dichterischen Göttergebilde anerkannte — so nennt sich David, durch den der Geist Gottes redet, mit Zug und Recht einen bevorzugten Sohn Gottes.

So begreifen wir es, daß David in

8—9) שָׁאֵל מִנְנֵי die Völker als sein Erbe und die Enden der Erde als seine Domäne beansprucht und diese von Gott, dessen Wort auf seine Zunge gelegt ist, zum Besitz erhält. Weiter als jemals das Szepter eines jüdischen Königs gereicht hat und reichen wird, soll das heilige Psalmwort dringen, und es soll sich mit seinem Geist Staaten und Reiche, — es soll sich die ganze Menschheit tributpflichtig machen.

So gab יְהוָה, der Herr aller Zeiten und Welten, seinem spät nach David bestellten Propheten Firmija auf seinen schweren Berufsgang das Geleitswort:

„Bevor Ich dich gebildet im Mutterleibe, habe Ich dich erkannt;
„bevor du bist hervorgegangen aus dem Schoß, habe Ich dich geheiligt;
„zum Propheten der Völker habe Ich dich gemacht!“

Und ferner:

„So gebe Ich mein Wort dir in den Mund! Schau! Ich habe dich
„bestellt von heute an über Völker und über Reiche, zu zerstören
„und zu zerbrechen und zu vertilgen und zu verderben — zu bauen
„und zu pflanzen.“ (Jer. 1, 5 u. 10).

Sie ist alt, diese Vollmacht für den schauenden Mann Gottes. Wir vernehmen sie aus unserem בְּרוּלִתְרַעַם בְּשֶׁבֶט תְּרוּמָה heraus. Die Schauweite wird wahrlich nicht enger dadurch, daß es der Gesalbte Gottes ist, der vom erhabenen Berge Zion aus Königsschau hält, und die Vollmacht des von Gott berufenen Sängers wird nicht dadurch verringert, daß sie in der Hand des schwertgegürteten Helden Israels ruht.

10) וְעַתָּה וְעַתָּה „Und nun.“ — Hiermit tritt der königliche Held und Sänger seinen Beruf an. Majestätisch tritt der König den Königen und Richtern gegenüber, während sein liebliches Sangeswort um ihre Herzen wirkt.

11) אַתְּ הַנְּבֵן עַבְדֹו Für Gott wirbt König David. Ehrfurcht vor Gott und Freudigkeit in Gott — das ist die Doppelgabe, die der von Gott Beschenkte den noch mißtrauisch Fernstehenden darreicht. Nicht nach fremdem Landgebiet streckt der Psalmist seine Hand aus, sondern nach Gott entfremdetem Herz und Sinn. Diese will er für Gott, für Wahrheit und Sittlichkeit gewinnen. Er will der Welt zeigen, wie in einem großen, edlen Herzen der Lebensernst und die Lebensfreude neben einander Raum finden, wie sie sich durchdringen und in den einen harmonischen Ton ausklingen: dem einzigen Gotte dienen! Dies ist der erste Ton, den der König seiner Harfe entlockt.

12) בְּרַקְעַן יְהֻדָּה Ist's nicht, als ob der vom Weiheluß der Gottesoffenbarung Berührte die ganze Menschenwelt in seine Arme schließen, als ob er Könige und Richter der Erden zu besserer Einsicht, zur Wahrheit und Gerechtigkeit und zum Kusse der Liebe und Huldigung auffordern wollte? Und der mit dem Titel נְבָבָן Geadelte gibt dem von Zion stammenden hebräischen Worte einen den nicht jüdischen Königen und Richtern vertrautern Klang בְּבָבָן, um die Söhne des

verwandten Idioms sich vertraut zu machen, um die Schallwellen des Psalmentones ins Ohr und in die Seele des dem Zionsberge und den Gottesgesalbten Fernstehenden zu leiten.

Folgen wir der von alten Erklärern gegebenen Auffassung und übersetzen „רָשַׁק נִשְׁקָו בָּ“ mit „Rüstet euch mit Lauterkeit“, so ändert dies nichts an dem bisherigen Ideengange sowie an dem Abschluß, den dieser im Schlußverse unseres Kapitels findet:

Lauterkeit und Wahrheit fordert der Geistesfürst, den Gott, sein Gott, zum Zeugen seines Königiums auf Erden bestellt hat.

Fürchtet Gottes glühenden Zorn, der alles Gemeine, Niederträchtige vernichtet, und vertrauet auf Gottes Liebe, die den Menschen mit wahrem Heil beglückt! Mit diesem Anrufe stellt unser königlicher Sänger Könige und Richter, alle berufenen Hüter der Wahrheit und des Rechts unter die Hut des Allheiligen, der den Weg bewacht, den die Menschheit zu gehen hat ihrer Bestimmung, ihrem Heile zu. So schließt sich der Kreis, den der Psalmist am Eingange seines großen Bundeszeltes, seines **ת֗הָלִים**, gezogen. Es trat in den Kreis zuerst der Mann, der sich von Frevlern und Spöttern losgesagt und ihren Sitz meidet; sodann kamen ganze Völker, die mit ihren Machthabern und Richtern dem von Gott erkorenen Mann, Gott und seinem Gesalbten trozig entgegnetraten. Zuletzt werden auch diese in den Kreis hereingezogen und es wird zu einer Gotteshuldigung aufgerufen, an der alle Menschen sich beteiligen in Erfurcht und mit Jubel, „zuletzt“ — wann verzeichnet die Geschichte der Menschheit dieses „Zuletzt“?

Kap. 3.

Allgemeines.

Nachdem wir die beiden ersten Psalmen in ihrer einander ergänzenden einleitenden Tendenz erkannt haben, erscheint uns dieser Psalm 3 als der eigentliche Anfang des Buches **ת֗הָלִים**, und wir sind erstaunt über einen solchen Anfang.

Man mag die Kluft, die sich breitet zwischen dem erhabenen Standpunkt des Gottesgesalbten, der eine ganze Welt mit ihren Königen und Richtern vor sein Forum gefordert, und der tief niedergedrückten Lage des unglücklichen Vaters, der König ist und sein Haupt vor seinem eigenen, ihn verfolgenden Sohn bergen muß —

man mag diese Kluft durch die künstlichen Stege der Exegese und Homiletik noch so geschickt überbrücken, dennoch wird es jedem der über diese Brücke geht, angst und bange werden bei dem Gedanken: unter mir gähnt eine tiefe Kluft!]

Ist es Pflicht des Kommentators von Psalm zu Psalm solche Brücken zu bauen? Fordern und vertragen gerade die Psalmen in ihrer Aufeinanderfolge eine Gliederung nach irgend einem bestimmten System einer historischen oder psychologischen Entwicklung?

Unsere Weisen haben diese Frage sowohl so weit sie die heiligen Schriften überhaupt, als soweit sie das Buch **תהלים** insbesondere betrifft, mit nein! beantwortet.

Unsere Weisen sagen an den Eingang unseres Psalms anknüpfend: ד"א מומור לדוד ושרה (או בכח) לא ידע א奴ש ערכח ארא לא נויתנופרשוויתיה של תורה על הסדר שאלמוני נתנו על הסדר כל מי שהחטא קורא בהן היה יכול לבראות עולם ולהחות מותם ולעשות מופתים, לפיכך נתעלם פזורה של תורה והוא גליי לפני הק'בה שנאמר, (ישע'י מ"ד) מי כמוני יקרא יגודה ויירבה לי (מדרש ילקוט תהילים ג ומדרש שוח"ט)

„Dieses Psalmlied von David“ — mit seinem traurigen Motiv und in seinem Anschluß an die beiden vorausgegangenen Psalmen — deutet hin auf den Spruch Hiob's: „Kein Sterblicher kennt ihre (der höchsten Weisheit) Beziehung, sie wird nicht gefunden im Lande der Lebenden“ (Hiob 28). R. Elasar führte diese Bemerkung folgendermaßen aus: Die Abschnitte und Kapitel der Thora sind nicht nach der erwarteten chronologischen Ordnung gegeben worden; denn wären sie in dieser Ordnung gegeben, so wäre jeder, der sie liest, imstande, eine Welt zu erschaffen und Tote zu beleben und sonst Wunder zu verrichten. Darum ist die Anordnung der Thora verborgen geblieben und nur dem Allheiligen g. s. G. ist sie offenbar, wie es heißt: „Und wer wie Ich liest, (ruft) und verkündet? Er berichte es und lege es mir dar!“ (Jes. 44) (Midr. Schochertow und Zalkut zu Ps. 3.)

Merkwürdiger Weise folgen unmittelbar auf diesen Ausspruch des R. Elasar die folgenden Sätze: R. Jakob bar Acha¹⁾ sagte: Warum folgt die Parsha betreffend die Flucht Davids vor Absalon auf die Parsha mit dem Hinweise auf den einstigen Kampf mit Gog und Magog (den messianischen Schluffkampf)? Das soll uns sagen,

¹⁾ Im Zalkut: R. Jizchak bar Jechija.

dass die Auflehnung eines empirischen Sohnes gegen seinen Vater ein härteres Geschick bediente, als selbst der welterschütternde Weltkampf am Ende der Tage.

R. Joshua Sohn Levi's versuchte eine systematische Ordnung in diesem Buche **תַהֲלִים** herzustellen. Da rief ihm eine Stimme aus den Höhen zu: Störe nicht den Schläfer in seiner Grabsruhe!

R. Samuel machte einen ähnlichen Versuch vor seinem Lehrer. Da hießt ihm dieser den Vers aus Psalm 111 entgegen: „Fest sind sie (Gottes Taten und Verordnungen) für alle Ewigkeit, gestützt auf Wahrheit und Geradheit!“ (Tal. da.) Wir glauben nun nicht zu irren, wenn wir annehmen, dass R. Jakob bar Acha, indem er einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen unserem Ps. 3 und den vorausgegangenen Ps. 1—2 zu finden versucht, sich hiermit nicht in einen Gegensatz stellen will zu der von den andern Weisen geäußerten Meinung, dass wir in der Thora überhaupt und im Buche **תַהֲלִים** insbesondere nicht darauf rechnen dürfen, einen solchen Zusammenhang herzustellen. Die uns mitgeteilten Meinungen widerstreiten nicht, sondern sie ergänzen einander **בְּרוּ כָּדָא וּמֹר אֶכְרֵד חַדָּא וְלֹא פְּלִגִּי**.

Entkleiden wir die Worte der Weisen, zu deren Organ sich in unserem Falle R. Elasar gemacht, ihres hyperbolischen Schmuckes, so gewinnen wir folgende Lehre:

Die **תְוַרְהָ** ist kein schriftstellerisches Werk, das einer gegebenen Disposition folgend sich Schritt für Schritt entwickelt und zu einem Ganzen abrundet. Wäre sie das, so könnte der Thorajünger mit Zug und Recht daran gehen, den ganzen Gedanken- und Satzbau dieses „Werkes“ von seiner ursprünglichen Disposition loszulösen und je nach der subjektiven Fähigkeit und Neigung in einer mehr oder weniger vom Autorenglück begünstigten Rekonstruktion wieder entstehen zu lassen. Ja, es wäre dann, wenn nicht zu rechtfertigen, so doch zu entschuldigen, dass geschickte Bibelkritiker dieses „Glück“ zu korrigieren suchen.

Eine solche Rekonstruktion der **תְוַרְהָ** ist eine Gefahr für die Göttlichkeit derselben. Wer ein Wissen gebiet in seinen geheimsten Teilen so sehr beherrscht und mit seinem eigenen Geiste so hell zu durchleuchten vermag, dass er den auf diesem Gebiete entstandenen Bau mit sprechendster Ähnlichkeit und nach mathematischer Genauigkeit rekonstruieren kann, der wird auch im Stande sein, einen solchen Bau zu — konstruieren. Und: das, was ein Mensch im Jahre

der Welt 5670 zu schaffen imstande ist, das kann auch wenige Jahrtausende vorher, zur Zeit מותן תורה ein Mensch leidlich gut zuwege gebracht haben!

סדר הפרשיות על הסדר in der תורה würde dem Rekonstrukteur die Stufen auf seinem Wege bezeichnen. ה, der תורה מותן, wollte aber diesen Weg nicht, der in die Irre führt. ¹⁾

Gott gab und gibt dem תורה-Forscher, der im treuen Glauben an die Göttlichkeit der תורה mit dem gebotenen hohen sittlichen Ernst in ihr sieht und sucht, die Einsicht, ihre Gedanken und Worte zu verstehen und aus ihnen den Willen Gottes heraus zu lesen. In den Mittelpunkt der geheimnisvoll verschlungenen Pfade und Wege der תורה jedoch, von dem aus die Ausgangs- und Endpunkte dieser Wege und das ganze ursprüngliche Werden der תורה sich enthüllen, in diesen Mittelpunkt ist der Sterbliche nicht gestellt worden, לא ידע אנוש ערבה!

Es geht mit der תורה, der Lehre des idealen Lebens, wie mit der Kenntnis des physischen Naturlebens. Auch in der Naturwelt, die dem ersten Menschen in ihrer Herrlichkeit im Eden aufgegangen, war ברי העץ אשר בתרום חן die Frucht des Baumes, der im Mittelpunkte des Gartens stand, dem Menschen versagt. Und sie ist versagt geblieben trotz aller fühenen, götterhaften Versuche des Menschen, gegen den Willen Gottes bis zu diesem Mittelpunkte des Weltplanes erkennend und genießend vorzudringen.

Künstler und Erfinder mögen auf wunderbare Weise Geheimnisse der wirkenden Natur belauschen und ihre Enthüllung der Welt zu nutze machen, indem sie die tausendfältigen Erscheinungen auf einheitliche Gesetze zurückführen. Nie und nimmer wird jedoch ein Sterblicher zu dem Punkte gelangen, den der Weltenschöpfer zum Mittelpunkte alles Seins und Werdens auf Erden gemacht. Niemals wird ein Meister der Naturwissenschaft die Disposition erraten, nach der die Schöpferhand das kleinste Werk, das kleinste Grashälmchen oder die winzigste Mücke entstehen ließ.

Ber das könnte, wer nicht nur in seinem Dünkel, einem göttlichen Wesen gleich, zu erkennen vermeint, was wahrhaft gut und wahrhaft

¹⁾ Es würde hier zu weit führen, die פלונתא zwischen רשות' und רם'ב' bezüglich des אין מוקדם ומואוחר בתרום im Lichte der oben angeführten מאמריהם zu betrachten und die Meinungsdivergenz auf das notwendige Maß zu beschränken.

בּוֹזֵה — חַיָּה בְּאֶחָד מִמְּנוּ לְדַעַת טֻוב וּרְעֵא — wer vom Mittelpunkte der Lebensentwicklung aus die Spuren der Schöpfertätigkeit bis zu ihren Anhängen — bis zu ihrem Ursprung zurück zu leiten und zu bezeichnen vermöchte, der müßte nach menschlicher Logik selbst Schöpfer sein können und im Stande sein, den Tod zu überwinden, die Toten zu beleben und alle nur dem Schöpfer möglichen Wunder zu verrichten.

לֹא נִתְהַנְּנָה בְּדִשׁוֹתֵיהַ שֶׁל תּוֹרָה עַל הַסְּדָר!
סְדָר, wäre ein gefährliches System. Es könnte führen zur Leugnung der **תּוֹרָה**=Offenbarung und der Welt schöpfung durch Gott!

Das ist's wohl, was uns dieser R. Elasar, auf die Gefahr hin, den Kritikern unkritisch zu erscheinen, sagen wollte. —

Das schließt jedoch nicht aus, daß wir bestrebt sein mögen, die Abschnitte der **תּוֹרָה** dort, wo die Ideenverwandtschaft in ihren Tendenzen dazu einladiet, mit einander zu verbinden. Es verhält sich damit, mit dem **דרשין סבובין דראן**, ähnlich wie mit dem **דרשין טעמי**. Es bleibt uns die Freiheit einer solchen verbindenden zumeist kau-sativer Interpretation gewahrt, und wir freuen uns von dieser Freiheit Gebrauch machen zu können; wir verwahren uns aber gegen den Zwang eines Systems, weil die **תּוֹרָה** selbst ein solches von sich weist.

R. Jakob bar Acha konnte es sich erlauben, aus der Beziehung unseres Ps. 3 zu dem Vorausgegangenen eine unser Gefühl warm ansprechende Lehre heraus zu lesen.

R. Joshua Sohn Levi's, der ähnliche Versuche machte, wurde davor gewarnt, die persönlichen und häuslichen Verhältnisse Davids zu sehr in den Kreis seiner charakterisierenden Betrachtungen zu ziehen, denn „er sollte den frommen Schläfer in seiner Ruhe nicht stören“. Ebenso wurde R. Samuel eingeschärft, daß die Berichte der Gotteswaltung, die wir in der Geschichte David's und in seinen Psalmen vor uns haben, in sich selbst gefestigt und für die Ewigkeit gestützt seien und der ihnen durch kluge menschliche Berechnung verliehenen Stütze nicht bedürfen. —

Mit diesen programmartig scheinenden Grundstrichen wollten wir die Gesichtspunkte bezeichnen, die wir überall im Auge behalten wollen, wo es im Verlaufe unserer Bearbeitung der Psalmen sich um die ideelle Verbindung mehrerer Kapitel sowie der Verse in einem und demselben Kapitel handeln wird. Hierzu glaubten wir die Gelegenheit dieses ersten diesbezüglichen „Anschlusses“ benützen zu sollen.

— Ist nun die Auffassung des R. Jakob bar Alcha die allein empfehlenswerte — und es scheint so, da diese allein nicht zurückgewiesen würde — so wird uns hier der messianische Kampf für Wahrheit und Recht und der Kampf im Hause des Stammvaters der messianischen Dynastie in ihrer engen Verbindung vor's Auge gerückt. Es ist, als ob wir daraus lernen sollen: Jenes hohe Endziel aller Kulturbestrebungen, an welchem nach heiltem Kampfe die Gegensätze sich ausgleichen, und die Menschheit, in Frieden geeinigt, dem einzigen einigen Gottes huldigt, ist nur auf dem Wege harter Prüfungen zu erreichen, und am Anfang dieses Weges steht das Einzelinteresse mit seinem Hass und Streit, steht — der Kampf des Sohnes mit dem eigenen Vater.

Zwischen Aufgangs- und Endpunkt liegt eine vieltausendjährige Geschichte der Erziehung des Menschengeschlechts durch Gott.

In unserem Psalm 3 überrascht uns das Fehlen jedes auf das große, tiefgehende — Familien Glück bezüglichen Ausdrucks. Wir erwarten den Ausruf des tief verletzten Vaterherzens und die den entarteten Sohn niederschmetternde Anklage aus dem Munde des Vaters. Aufstatt dessen richtet sich die Klage gegen die vielen Feinde und die große Zahl der Widersacher, die die Schattenseite meines Lebenswandels hervorhebend von mir sagen: „Keine Hilfe für ihn bei dem Herrn — Sela!“ und mich damit von der Sonnenseite des göttlichen Heiles abschneiden wollen.

Wir wissen, wir fühlen es, es ist einer unter den Bielen, den das Klagewort eigentlich meint, und diesen Einen, den Namen des Sohnes, verschweigt dieses Wort. Hierin liegt das ganze unausgesprochene Weh des Vaterherzens. Das, was dieses Herz so überaus schmerzlich bewegt, ist unaussprechlich.

Auch die, das Vergessen des Kindes verdeckende, halb entschuldigende Vaterliebe lesen wir aus diesem beredten Schweigen heraus. Die „Bielen“ haben es verschuldet; sie, die mit ihrer Bösrede über den Charakter des Vaters die Achtung des Sohnes vor dem Vater vernichtet und sein ganzes Gemüt vergiftet — sie haben es getan, nicht er, der verführte, auf den Abweg hingedrängte Sohn! Dieses psychologisch wichtige Moment bildet den ersten Teil unseres Kapitels und ist als solches mit dem Wörtchen „Sela“ markiert.

Dem Angriffe der „Bielen“ hält David den ihm von Gott verliehenen Schild entgegen. Gott erhebt die von den Feinden in

den Staub herabgezogene Ehre des Vielgeschmähten, der wohl menschlich gefehlt, sich aber durch reuevolle Erkenntnis und fromme Tat zu seinem Gottes wieder emporgerungen. „Meine Stimme dringt bis zum ewigen Gottes der Liebe empor, und er antwortet mir von seinem heiligen Berge aus, Sela“. Dieses „Sela“ (V. 5) möchten wir als den zweiten Markstein in unserem Kapitel bezeichnen.

Vers 6—7 enthält die sichtbare Wirkung dieses gottgläubigen Sicherheitsgefühls. Der ruhige Schlaf und das Erwachen inmitten der Myriaden von Feinden, ohne Furcht und ohne Zagen — das beruhigt den Sänger und ermutigt ihn zu dem siegesichern Appell an Gott, an „meinen Gott“, der du meine Feinde bekämpfst und die Bösewichter unschädlich machst.

Gott — mein Gott; meine Feinde — die gemeinschädlichen Bösewichter — dem Psalmlisten kommt es, indem er sein eigen Leid aus der hektomimen Brust heraus singt, immer mehr zum Bewußtsein, daß er als Israels König sich nur mit der Hilfe freuen könne und dürfe, die für das Gottesvolk ein Segen ist. Dieses erhebende Bewußtsein findet im Schlusvers des Kapitels seinen Ausdruck, und dieser Schluß klingt wieder in einem „Sela“, dem dritten in diesem Kapitel, aus. —

Einzelnes.

1) **בָּזְמִזְבֵּחַ** Schon im Talmud wird der Name מזביח für ein Lied mit so traurigem Motiv zu rechtfertigen gesucht. ¹⁾ Außerdem dort mehr דרוש-mäßigen Grunde ist die Erklärung Kindheit für den **פָשָׁט** zu beachten:

**לَا הִי נְקָרָאִים הַמְזֻבּוֹרִים בְּשַׁעַת פָּעַשָּׂה אֶלָּא עַל שְׁם שַׁהֲיוּ מְזֻבּוֹרִים
בְּהַמִּבְּנָה בְּבֵית הַמִּקְדָּשׁ**

Dieser prinzipiell wichtigen Aussöhnung nach ist für die Bezeichnung des Psalminhalts ein Zeitpunkt ins Auge gefaßt, in welchem das persönlich Schmerzliche von einer auch den Schmerz verklärenden hohen Nationalstimmung abgelöst und der Rückblick auf die erlittene Kränkung durch den Dank für die Rettung aus der Gefahr in seiner betrübenden Wirkung gemildert wird. Der Glaube bleibt uns dabei unbenommen, daß unser König David בְּרוֹחַה קָדֵש sich in diesen in der Zukunft liegenden Zeitpunkt hinein versetzt und so seinen מזביח gesungen habe.

ברכות ו' (1)

2) מה רבו צרי **ה' צרי** Anfangs waren es **צרי**, denen es neben mir — unter mir zu enge wurde und die mich zu beengen und zu bedrängen suchten; sie mehrten sich und riesen hervor die **קמיטני** die Auftändigen, deren Zahl nunmehr groß ist. Daher zuerst die Verbalsform **רבו** und dann das substantivische Zahlwort. **רבים**

3) ריביסאומרים **ריביסאומרים** Nun finden sich die vielen (nach dem Talmud: die großen, nämlich **דואג ואחותופל**) Ankläger, die meine menschlichen Schwächen und Vergehungen, die meine Seele vor meinem Gott zu verantworten hat, ans Tageslicht ziehen, und die der Menge beweisen wollen, daß ich, der von Gott Erforene, auf den Schutz durch Gott und die Hilfe in Ihm nicht mehr zu rechnen habe. **לו ישועה** soll vielleicht sagen: Ihm, David, sind die innere Sicherheit und Festigkeit verloren gegangen, die durch das Bewußtsein, Gott zur Seite zu haben, erzeugt wurden und an sich selbst eine Macht sind und Hilfe gewährleisten.

4) קמים ואותה ה' מן **קמים ואותה ה' מן** Und es ist nicht wahr, was die **קמים** und **אותה** sagen. Ich bin des göttlichen Schutzes sicher. Mein Schild ist Gott und meine Ehre ist Gott, und wenn ich schuldbewußt und reuevoll das Haupt sinken lasse, so hebt Er mein Haupt empor.

5) אל ה' אקרת **אל ה' אקרת** Wenn ich in der Not ruhe, so gibt es für den sich mir entringenden Notruf nur eine mögliche Richtung, für meine Stimme nur den einen Weg zum allerbarmenden Gott, und ich weiß es, daß Er mir antworten wird, bereits geantwortet hat (**ויענני**). — Meine Stimme verfehlt nicht Ziel und Richtung, und ich fühle es in meinem Innersten, woher mir erlösende Antwort wird: **מהר קדשו** von seinem heiligen Berge aus, vom Berge Zion, vom Berge Morija aus, wo Israel seinem Gottes den Thron auf Erden aufgerichtet hat und aufrichten wird, den Thron, dem der davidische Thron zum Schemel dienen soll. Sela!

6) אני שבחתי **אני שבחתי** Solche Zuversicht am Tage sichert einen ruhigen Schlaf für die Nacht. Ich sage mir: ich erwache wieder, denn Gott stützt und schützt mich.

7) לא אירא **לא אירא** Und wenn's Myriaden des Volkes wären, die mich feindlich umgeben, so ist diese Feindschaft nicht aus dem Volke heraus gewachsen, sondern sie, die Bösen, **צדיק**, sie haben den Haß

angeschaut und genährt, und sie mit ihrer verleumderischen Rede haben mich mit diesen Myriaden umstellt — **שְׁתַּו עָלֵינוּ רְשִׁيعִים**.

So wird der verderbliche Strom zu seinen Quellen zurückgeleitet. Die unmäßige Auflehnung des Sohnes hat in der verblendeten aufrührerischen Volksmenge ihren Grund, und diese Menge ist von den Unstiftern, den **רְשִׁיעִים** betört.

8) **קָוָמָה חַ** So erhebe Dich, o Gott! Hilf mir, mein Gott! Meine Zuversicht kann ja nicht getäuscht werden. Das Böse darf ja nicht triumphieren. **אֹיְבִים**, die wahren Feinde, sie sind es vermöge ihres ganzen innern Wesens, ihres Denkens und Empfindens. Ihre Natur zwingt sie das Gute zu hassen. Es ist eine Feindschaft wie die Feindschaft, die zwischen Schlange und Mensch „gesetzt“ ist **אֹיְבָה אֲשֶׁר**. Das Böse muß zu schanden werden, muß zerschmettert werden, ist bereits zu schanden, ist zerschmettert — **הַבָּית — שְׁבָרָת** —

Es handelt sich nicht um mich und mein Haus, sondern um das Haus Israels, um die Korruption, die von **רְשִׁיעִים** in dieses Volk hineingetragen wird, die die heiligsten Bande zerreißt und Liige, Gewalttat und Mord einreißen läßt. — Die gefährdete Moral im Volke durch die frevelhafte Zerstörung aller sittlichen Grundlagen und Stützen, sie ist's, die mehr als die stürmisch leidenschaftliche Auflehnung gegen die Autorität des höchsten Gesetzgebers und seiner Erkorenen den Zorn Gottes entflammt, und sein Strafgericht herabbeschwört. — Sehr treffend hat ein weiser Agadist diesen Gedanken in einen dem Appellrufe **הַקָּוָמָה חַ** „Auf o Gott!“ angefügten Auspruch gefaßt. R. Pinchas im Namen R. Rubens sagte nämlich:

„Fünfmal finden wir im ersten Buche **תְּהִלִּים** den von David an Gott gerichteten Appellruf „Auf!“

„Auf o Gott, hilf mir, mein Gott“ (3). „Auf o Gott in Deinem Zorn!“ (7). „Auf o Gott, es troze nicht der Mensch!“ (9). „Auf o Gott, Allmächtiger, erhebe Deine Hand!“ (10). „Auf o Gott, komme ihm zuvor!“ (17). Doch der Allheilige sprach zu David: Und wenn du Mich tausendmal zum Auftreten bewegen wolltest, Ich erhebe Mich erst, wenn Ich sehe den Raub an den Armen und höre das Seufzen der Elenden. So heißt es (Ps. 12): Weil man die Dulder drückt, weil die Elenden seufzen, drum will Ich mich

erheben, spricht Gott, will Hilfe dem verschaffen, den sie anschauen!“
(Gesetz Ps. 3) ⁽¹⁾

Nun, unser Psalmist begründet die Dringlichkeit seines Aufrufs כָּוֹמַה הִ קְוֹמָה, indem er sich mit dem Volke identifiziert und keine andere Hilfe von Gott ersehnt, als die, die der sittlich freie Bestand des ganzen Volkes erheischt und die den von Gott seinem Volke verheißenen Segen ermöglicht.

9) לְהַחֲיוֹתְךָ Gottes ist die heilbringende Hilfe. Deinem Volke ist Dein Segen zugesichert, und Deinem Volke liegt es ob, Deine Segnungen als von Dir kommend zu erkennen und dankbaren Herzens zu empfangen. Sela!

Kap. 4.

Allgemeines.

Ob dieser Psalm sich inhaltlich mehr Ps. 2 oder Ps. 3 anschließt, darüber sind die Erklärer nicht einig, und auch darüber, ob dieser Psalm mehr historisch oder psychologisch zu erklären ist.

Der Psalm bietet eben Anhaltspunkte für diese und jene Auffassung. Wortanalogien finden sich ebenfalls in Ps. 2 und 3. So Ps. 2 B. 1 und hier B. 3 und 5; Ps. 3, B. 4, 5, 6 und hier B. 3, 2, 9.

Wir glauben daher nicht fehl zu gehen, wenn wir diesen unsern Psalm im Zusammenhange mit den beiden vorausgegangenen Psalmen zu erklären, und die Momente, die ihm ergänzende Bedeutung geben, zu erfassen suchen.

Was aber die Frage: ob historisch oder psychologisch? betrifft, liegen unseres Erachtens im Buche תֵּהֶלִים die beiden Gesichtspunkte so dicht nebeneinander, daß sie für den Erklärer untrennbar sein müssen und ein Abschneiden von dem einen oder anderen nur Halbheiten zu Tage fördern könnte. Der Psalmist hat nicht Geschichts-

⁽¹⁾ כָּוֹמַה הִ : ר' פָנָחָם בְשֵׁם ר' זָרָאָכָן ה' פָעָמִים מִקְוִים דָוד לְהַקְבִּיה בְסֶפֶר אִשְׁלָתְלִים כָּוֹמַה הִ הוֹשִׁיעָנוּ אַלְכָי : כָּוֹמַה הִ בְאַפְקָד . כָּוֹמַה הִ אֶל יְעוּ אֲנוֹשׁ , כָּוֹמַה הִ אֶל נְשָׂא יְדָךְ , כָּוֹמַה הִ קְדָמָה פָנָנוּ . אָמָר לוּ הַקְבִּיה דָוד בְנֵי אֲפִילוּ אֲתָה מִקְוָמִינוּ אַלְפָעָמִים אַיִן קָם וְאַיִתִי אַנְיָם קָם לְכַשְּׁאָרָה עֲנִים נְשָׁדָדִים וְאֲבוֹנִים נְאַנְקִים הַחֲדָד מִשְׁׂדָעִים מְאַנְקָת אֲבוֹנִים עַתָּה אֲקוּם יֹאמֶר הִ וְנוּ . (ילקוט תהילים ג')

fakta trocken gemeldet; er hat sich auch nicht mit einer poetischen Ausschmückung derselben begnügt, sondern er hat seinen Geist oder vielmehr רוח הקדש in sie hineingetragen, und wieder die Träger der Geschichtsentwicklung, die Charaktere, hat er nicht nur geschildert, wie sie waren, sondern aus psychologischen Motiven heraus entstehen lassen. Das süße Davidische Psalmsied, das uns so sehr zu Herzen geht und so innig die Seele berührt, ist ein Seelenlied; es spiegelt die Seele des Sängers und der von ihm Besungenen wieder.

Unser Psalm fängt an mit Gott und schließt mit Gott. In Ps. 2 hat sich König David den Völkern und Fürsten der ganzen Welt gegenüber als den von Gott erkorenen König Israels legitimiert.

In Ps. 3 wurden die Aufruhr stiftenden Großen im eigenen Volke und Lande zur Flechenschaft gezogen wegen des Unglücks, daß sie dem Vater David und dem Volke Israel gebracht.

Hier in Ps. 4 werden nochmals die Feinde von innen, den Hassern und Neidern von außen gegenüber gestellt und wird ihnen die Kleinlichkeit und Nichtigkeit ihres Wesens und Strebens im Lichte der erhabenen Gotteswaltung dargetan.

Auch in diesem Psalm dürfen wir wohl das zweimal vorkommende „Sela“ am Schluße des V. 3 und des V. 5 als Haltepunkte im Ideengang des Sängers betrachten. Mit V. 3 ist die Anklage, und mit V. 5 die strenge Mahnung im wesentlichen gegeben. Von da ab bis zu Ende wechselt in etwas eingehender Weise in בטה ביה' und זך ובחו זדק die Anweisung zum Guten mit der in נסה עליינו אור פניך und רבים אמורים gegebenen Abweisung des aus Neid entspringenden Bösen. Hierbei rückt — unvermerkt, die Persönlichkeit des Sängers Beispiel gebend in den Vordergrund, und überhaucht das ganze aus Rüge, Vorwurf und Mahnung entstandene Bild der Seelenbewegung mit einem unbeschreiblich wohltuenden Hauch der Ruhe, jener Ruhe, die nur zu finden ist in der sichern Geborgenheit in Gott! — ב. אהה ה' לבך לבטה תושיבני

Einzelnes.

1) **למנצח** Schon der Midrasch¹⁾ hebt hervor, daß diesem kleinen Psalm, wie einem Kabinettstück der Tonkunst, der ganze volle Kranz

¹⁾ שוחט

von Bezeichnungen des Meisters, des Instruments und des Liedes an die Spitze gesetzt ist. War ja dieses Psalmlied von David ganz besonders für die Leviten bei ihrem einstigen Dienste im Mikdash bestimmt. (Raschi).

2) בְּקָרְאִי Den Gott seines Rechtes ruft David an. Ists mir doch in der Enge meiner Lage weit geworden durch dich, mein Gott. Du gabst mir deine Nähe zu erkennen, und ich fand darin schon meine innere Erlösung von Pein und Not, da diese mich umgaben. Solch Hoffen hat ein Recht auf deine Gnade. So begnadige mich. Ich hörte dein stärkend Wort in der Bedrängnis, so erhöre du mein Gebet. Du, mein Gott, gabst mir mit der Würde das Recht sie zu besitzen. Schütze mein Recht!

David spricht die Gnade Gottes an, die ihm ein Recht verliehen hat. Das ist aus der Verbindung der Worte אלקי צדקי חנני ושםך herauszulesen.

Im Talmud Jeruschalmi können wir erfahren, welche Deutung das nachlebende Geschlecht den Worten seines bereits dahingeschiedenen Königs geben durfte und wie wir aus dem Munde der Leviten im Mikdash die herrliche Bestätigung des Königswortes: בֶּן־הַרְחַבָּת לֵי vernehmen.

„In welche Enge immer ich geriet, du hast sie mir geweitet. Ich hatte meine sittliche Freiheit eingeengt, indem ich Bathsheba zur Frau nahm, und du gabst mir von dieser Frau den Sohn Salomo! Ich hatte die Bedrängnis Israels verschuldet und miterlitten zur Zeit des Sterbens, als der Todesengel durch die Reihen des im Feldherrnstolze gemusterten Volkes schritt. Da blieb der Engel vor dem Gebiet Aravna's stehen, und dort erstand mir der heilige Gottestempel!“¹⁾

Dieses scheinbare Spiel der Weisen mit den Zonen des Einzelnen und des ganzen Volkes kann bei uns einen psychologisch vertieften, ernsten Gedanken anregen.

Die moralische Verschuldung des Königs wird so gut genannt wie die Seuche, die das Volk heimsucht. Beide, hier die

¹⁾ זֶרֶה בְּקָרְאִי עַנְנִי , אמר דוד לפני הקב"ה רבנן העולמים כל זרה שהייתה נכנס לה , אתה הייתה מרחיבה לי , נכנסתי לזרותה של בת שבע ונחת לי את שלמה , נבנשתי לזרון של ישראל ונחת לי את בית המקדש (ירושלמי הענית פ'ב)

Berufung, dort die Heimsuchung haben menschliche Genusses- und Ruhmger zur Quelle, und hier wie dort sendet Gott dem Bedrängten, Neuemüchten seine Hilfe, und diese Hilfe ist eine einheitliche, Segen fortzeugende בֵּית הַמְּקָדֵשׁ שֶׁלְבָה — wie die in צוות their Motive — Menschenschwachheit — zusammenhängend waren.

3) בְּנֵי אִישׁ Seid ihr Mannesböhne und Männer, wie könnt ihr meine Ehre in Schmach verkehren, wie könnt ihr Mannesmut und Manesliebe an ein Nichts wegwerfen, an ein Nichts, das ihr mir durch Lug und Trug zu einem Etwas gestalten könnt בָּבּוֹדִי רִיק תְּבָקְשׁוּ כֹּובֶד — Das Wort bedeutet hier nicht die von den Menschen beanspruchten und von ihnen zu leistenden Achtungsbezeugungen, sondern „meine Herrlichkeit“, das Erhabene, Große, das mir Gott verliehen und in dem ich den Wert und den Zweck meines Lebens erblicke. Der Gegensatz dieses ist בָּבּוֹדִי רִיק und das Mittel בָּבּוֹדִי בְּלָמָה in בְּלָמָה zu verwandeln ist — .

4) וְדָעַן Und wissen müßt ihr es dennoch — wogegen eitler Stolz, Reid und falscher Ehrbegriff sich sträuben: Es gibt eine Erwähltheit eines Volkes und eines Mannes durch Gott! Eure aus בָּבּוֹדִי רִיק bestehende Argumentation wird nicht hindern, daß ihr zu diesem Bewußtsein kommt, und ihr werdet dieses Bewußtsein nicht wegleugnen können. Dieses וְדָעַן mit seiner alles niederzwingenden Lehre richtet sich an die die, שׁוֹפְטִים, לְאַמִּים, גְּוּיִם nach außen, die eine solch direkte Gotteswaltung auf Erden nicht gelten lassen, und sie richtet sich an die Feinde innerhalb des „erwählten“ Volkes selbst, die, stolz auf die eigene Erwähltheit, einem aus ihrer Mitte von Gott erkorenen Manne sich nicht beugen wollen.

Ob nun חָסִיד לוּ das von Gott der besonderen Auszeichnung gewürdigte Volk, oder ob es den zu erhabenem Zwecke sittlicher Vollkommenheit — חָסִיד — Gott zugeeigneten Mann bedeutet — wollt ihr es Gott wehren? und wollt ihr den von ihm aussersehnen Träger des חָסִיד vernichten?

Ihr könnt es nicht. Nicht ihr Feinde draußen mit eurem Toben und nicht ihr inneren Feinde mit eurem Wühlen und Schmähern; Gott hört! Und er hört, da ich zu ihm rufe.

5) רְגֹזֶן — Eure von Zweifel und Misgung erzeugte innere Seelenunruhe, רְגֹזֶן, die euch zittern macht und eure Pläne und Gebäude in ihrem Grunde erschüttert, müßt ihr in euch selbst zur

Ruhe bringen. Selbstjchau, Selbstprüfung, zur Zeit, da ihr mit euch allein seid, abgesondert von Schmeichlern und Lügnern, das ist das Mittel, das Gleichgewicht der Seele zu erlangen. Unsere Weisen haben in diesem Vers die Anweisung gefunden für jeden, der einen Aufruhr, den Aufruhr der einander widerstreitenden Triebe in sich selbst zu beschwichtigen hat. (פִּסְבָּרוֹת)

וּבָחֵן (ב) Vor dem Geistesblicke des Pjalmisten macht der Geist des selbstisch parteiischen Unnnts der Völker und der durch Haß geblendetem „Erdenrichter“ sowie der im Innern des Landes aufgestachelte Aufruhr immer mehr Platz der Ausgeglichenheit des Geistes und Gemütes, die vertrauensvoll Gott allein die Weltregierung überläßt und unter Gottes waltender Bestimmung das wahre Menschenwohl begründet. Der Sänger versetzt sich wohl in jene Zeit, die schon Moische seinem Volke und der ganzen Menschheit erschaut hat, die Zeit, in der יִשְׁכַּר von seinen Zelten und בְּבוֹלָן von seinen Meereshäfen aus die Völker ladet zum Verbrüderungsfeste am Berge Gottes עַמִּים הָר יִקְרָא שֶׁם יַזְבֵּחַ זְבָחֵי צְדָקָה (דבריטלן)

Es blühen Handel und Verkehr, und die Völker stellen sich ein zum friedlichen Gütertausch; Empfangen und Geben, Geben und Empfangen ist die Lösung für die schwerbeladenen Schiffe aus weiter Ferne und für die Sicherheit bietenden gastfreundlichen Gestade; Sebulon stellt seine weit ausgreifenden industriellen Unternehmungen in den Dienst des in Jisachars Gezelt gepflegten הרוּחַ-Geistes, also in den Dienst des Rechts, der Gesittung, der Idealität des Lebens, und Jisachar verkennit nicht den Wert der, Völker verbindenden, den Horizont der Nation erweiternden, reichen Industrie. Es ist die Zeit des edlen Wettsstreites der Nationen aus Ost und West, Nord und Süd, und der Berg Gottes ist das Stelldichein für Israel und die Völker mit ihren reinsten Gaben und ihrem aus Lehre und Leben gewonnenen Geistes- und Herzensgehalte —, und dieses In-einanderflutnen der Geistes- und Körperkräfte strahlt zurück eine hehre, vom gotterwählten Berge ausgehende Gottesanschauung. — Diese Zeit hatte Moische erschaut. Für diese Zeit, für solche „Völker“ hatte er in seinem Scheidegruß den gemeinsamen Altar errichtet. An diesen Altar tritt nun Israels Gesalbter heran, um die Gottes-huldigung der ausgesöhnten Menschheit mit seinem Biede auf נִגְנוּת

zu begleiten. זְבַח־זָדָקְךָ ruft David in der Sprache Mosches den „Völkern“ und „Erdenrichtern“ zu und will mit diesem Ruf Neid und Haß und die Waffen des Krieges von den Grenzen Israels bannen.

זְבַח־זָדָקְךָ fordert der König für „אֶלְכָו זָדָקֵי“, den er beim Beginn dieses Psalms angerufen.

Ebenso ruft er dem eigenen Volke, innerhalb seiner Landesgrenze das große heilige Gebot des Gottvertrauens in die Seele. Seid ein Wolf, das höheren Zweck und würdigeres Streben kennt, als den feinen Dienern eines durch Gottespruch entthronten kranken Mannes, als den Saul und sein Haus umschmeichelnden Verleumündern zu dienen zu sein. Hat Gott gesprochen und durch seinen Propheten seinen Willen kund getan, so seid sicher, daß der Spruch Gottes sich erfüllen und zum Heile des Volkes Israel führen wird (Vergl. Raschi).

7) רַבִּים אֹמְרִים Wir haben diese **רַבִּים אֹמְרִים** diese Bielen, die da sagen noch aus Kap. 3, 3. in Erinnerung. Dort waren es die Ankläger, die des Königs menschliche Schwächen hervor suchten und mit einer eines **רוֹאֵן** und **אֲהִיחָבֵל** würdigen frömmelnden Gehässigkeit beleuchteten. Hier sind es die wohl von denselben Männern bearbeiteten Aufwiegler, die des Volkes neidische Blicke nach auswärts richten. Seht, die Völker um uns her, die haben es gut. Wer zeigte doch auch uns etwas Gutes! Das waren dieselben Stimmen, die einst riefen: wir wollen einen König haben wie all die Völker um uns her! Jetzt wurde das Glück der Völker um und um zum Maßstab des Völkerglücks im Innern Israels genommen. Das ist aber falsch. „וְהִי מַלְכֵיכֶם“ „Gott ist euer König!“ ruft's noch immer in Israels Staatsgebiet herein, und wird es solange rufen, als ein Davidssprosse auf dem Throne Israels sitzen wird. Gott ist König. „Das Licht deines Angesichts o Gott, sei das Panier über uns!“ So wird es stets vom Davidsthrone herab ertönen als Antwort den „Bielen“, denen nur von Wert zu sein scheint, was außerhalb Israels als Glück gilt, und die dadurch ihren eigenen Unwert bekunden.

8) נַתְנָה שְׁמַחָה David will kein Glücksverächter sein. Er hat ein offenes, warm empfindendes Herz für alles Menschenglück auch außerhalb der Gemarkung seiner Stadt und seines Reiches. Was den Menschen Freude macht: der üppige Segen im Felde und Weinberg, macht auch ihm Freude, und er verkennt nicht den Wert solch

glücklicher Lebenslage auch für sein Land, das er ja zu einem auch materiell wohlbestellten produktiven Lande entwickeln will, zu dem es sich auch unter seinem Sohne Salomo entwickelt hat.

„Du hast die Freude mir ins Herz gegeben“ — damit ist bedeutsam die Natürlichkeit dieser dem Menschenherzen so wohltuenden Empfindung ausgedrückt, die für den edlen Menschen nicht gemindert wird dadurch, daß es des Nachbars Feld ist, das den Gottesseggen trägt. Im Lichte Gottes schwinden die Schatten des Neides und der Unzufriedenheit. Der Blick auf die wogenden Kornfelder draußen soll mir nicht trüben die Freude am Selbsterstreben und im „Lichte deines Angesichts“ Selbsterreichten im eigenen Lande.

9) **בְּשָׁלוֹם יְהֻדָּה** Nach diesem Rundblick, der alle Momente umfaßt, in welchen Haß von außen und Mißgunst von innen einander begegnen, um den vor Gottes Angesicht errichteten Davidsthron mit ihren Anklagen, Vorwürfen und Besorgnissen zu umstellen, findet unser König den Frieden seiner in Gott allein sichern Seele. Er hofft es, er ist dessen sicher, derselbe Friede wird ihm einst zur letzten Ruhestatt geleiten.

Kap. 5.

Allgemeines:

Ein eigentümlicher Reiz ist über diesen Psalm gebreitet. Wir wissen nicht genau anzugeben, in welcher Periode des wechselvollen, von Leiden und Verfolgungen durchsetzten Lebenslaufes des Sängers dieser Psalm entstanden und aus welcher Notlage heraus er gefangen ist. Allein es ist unverkennbar, daß der Sänger mit aller Kraft der Seele die ihn umlagernden feindlichen Mächte: Lüge, Haß und Gewalt zurückdrängen will, um ungestört mit seinem Gott allein zu sein. David will zu Gott beten, und kein Gedanke persönlichen Hasses gegen die Hasser und Verleumunder soll zwischen ihm und seinen Gott treten, da er, der Verfolgte, in das Haus seines Gottes flüchtet, um mit jungfräulicher Seele und kindlichem Herzen zu Gott zu beten.

Die Art nun, mit der der Sänger sich frei macht von den Eindrücken des auf ihn einstürmenden Hasses, und wie er mit blitzartigem Urteil schnell und treffend die Hasser von der Schwelle seines Heiligtums baukt, das also, was des Sängers Mund verschweigt und er uns erraten läßt, das ist's, was diesem Psalm den besondern Reiz

verleiht. Wir erfahren aus diesem Psalm nicht so sehr, was der König betet, als wie er betet. Diese Art zu beten adelte den Betenden, auch wenn er ein Bettler wäre, und sie entzündt und erhebt uns zugleich, unbekümmert darum, ob und wann das Gebet Erhörung findet.

Wir möchten der im Obigen kurz angedeuteten Tendenz des Psalms entsprechend denselben in zwei Hauptteile teilen: V. 1—8 Vorbereitung zum Gebete und Eintritt ins Gotteshaus mit kurzer Abwehr der sich vordrängenden blutgierigen Hasser und Lügner.

V. 9—14 Abschied vom Gotteshaus und hinausbegleitende Vorfälle mit abermaliger Abwehr der Bösen und Gemeinen und dem vertrauenssicheren Ausblick auf Gottes Schutz und seine ewige Gnade.

Einzelnes:

הַנִּי שׁוֹעֵן אָמְרֵי הַאֲוִינה 2) Über die synonymen Begriffe, **הַנִּי שׁוֹעֵן** sowie die entsprechenden **הַקְשִׁיבָה**, **בִּינָה**, **הַקְשִׁיבָה** haben sich Erklärer verbreitet. Vom Abläuschen des gesprochenen Wortes zum Abmerken des aus glutheißer Empfindung emporsteigenden hingehauchten Wunsches bis zum aufmerksamen Vernehmen des lauten Hilfstrüses sind in den Vd. 2—3 die Grundelemente der **הַבְלָה** genannt.

'נ, vor dem die Dinge im ursprünglichsten Anfang des Seins und im späten Ende der Bestimmung offen liegen, vor dem alles, was gewesen ist und was sein wird, in einem den Menschen unfaßbaren Punkte zusammentrifft, und vor dem des Wortes leisestes Werden im Gedanken sichtbar und hörbar — vor 'נ, dem Schöpfer der Welten und Bildner der Menschen, läßt das betende Geschöpf Hauch und Wunsch zum Worte sich bilden. Dieses Wort nimmt ein bestimmtes Gepräge an und

3) **הַקְשִׁיבָה לְקוֹל שׁוֹעֵן** — aus der Enge, in die Höhe dringt aus der Tiefe. „Meinen König und meinen Gott“ suche ich mit meinem Leid, mit meinem bestinunten Anliegen. Wie sich das unbestimmte Wehgefühl zu einem bestimmten, genau umschriebenen Schmerz verdichtet, und das lautlos gehauchte Wort in lautem Ausdruck ausprägt, so suche ich dem Allherrn als meinem persönlichen König und meinem helfenden Gotte näher zu kommen, denn **כִּי אַתָּלֶךְ** zu dir will ich beten, und dieses Beten ist ein Richten der in sich selbst geführten Seele. Mein innerstes Selbst will vor meinem Könige Audienz nehmen.

4) **ה' בקר תשמע** „Allherr! am Morgen mögest du meine Stimme hören“. Bevor das Getriebe des Tages erwacht und sich in die reinen Naturlaute mischt, und bevor das Getriebe des Hasses und Verrates die reine Stimmung meiner Seele stört, wende ich mich dir zu, der du all denen in Gnade zugewandt bist, die dich suchen. Jungfräulich wie die Morgenröte sei mein Innerstes, wunschlos nur von der Sehnsucht erfüllt, sich zu dir, o Gott, in ein Verhältnis zu setzen, dein zu harren, nach deinem Sonnenblick auszuschanen „אצפָה“ wie die aus Nachtschleiern sich enthüllende Natur nach dem ersten Sonnenstrahl.

5) **כִּי לֹא אֶל חַפֵּן** Dein Wesen schließt aus, was böse ist; **רְשֻׁעַ** die geübt Freveltat willst Du nicht, wenn Du auch, hocherhaben über Menschenrund, sie geschehen läßest. **רַע**, das Böse im Prinzip ist aus deiner Nähe, aus deinem Hause gebannt. Die Gottesnatur richtet in heiligem Gesetz die abweisende Schranke auf.

6) **לֹא יִתְיצַּב הַוְלִילִים** Verbündeter Übermut, der über die Schranken sittlichen Ernstes hinwegsezt, kann vor Gottes Augen nicht bestehen, und die Übeltäter, die solcher Übermut züchtet, Gott haft sie alle. Ob **רְשֻׁעַ** infolge des **רַע**, wie der vorige B. den Frevel in seiner Abstraktion von den wirkenden Motiven und handelnden Personen darstellt, ob **פּוּלִי אָנָּן** im Gefolge der **הַוְלִילִים**, wie unser B. die Frevelzunft persönlich benennt — „du hastest sie alle“.

7) **תִּאֲכַד דְּבָרֵי כֹּוב** Vernichtung den Lügenrednern; Verabscheuung den Männern des Blutes und des Truges!

Wir möchten noch ausdrücklich auf die bedeutsame Änderung in der Auseinandersetzung der ein faulsaes Verhältnis bezeichnenden Worte in B. 5, 6, 7 hinweisen.

In B. 5 ist **רַע** nach **רְשֻׁעַ** genannt. Bezeichnet nämlich die Bosheit als abstrakten Begriff und **רַע** das Prinzip des Bösen, so entspricht es andererseits der Wahrheit, daß es ein Prinzip für das Böse eigentlich nicht geben kann, denn **רַע** bedeutet begrifflich und auch sprachlich eine Erschütterung des sittlichen Weltbaues, eine Störung des von Gott gewollten, in einer gesetzlichen Entwicklung sich auslebenden Weltprinzips, und dieses von Gott gewollte kann nur **הַטּוֹב**, das Gute, sein. Der **רְשֻׁעַ** handelt nicht aus Prinzip, sondern er stört das Weltprinzip und nimmt für seine freventliche Handlungsweise, nachdem sich diese in vielfähriger prinzipiöser Gewöhnung festgelegt hat, nachträglich den stolzen Namen eines

Prinzip in Anspruch. Die absolute Verneinung des Begriffes רַע als Prinzip ist aber in der richtigen Auffassung des Gottesbegriffes gegeben.

„Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
 „Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
 „Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
 „Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
 „So daß, was in Ihm lebt und webt und ist,
 „Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt.“

(Goethe, Gott, Gemüt und Welt.)

Nun, die Natur des רַע ist eine solche, die Gott nicht in Sich, und in der Er Sich nicht hegt, בְּבִיכָּם, und darum wird das Böse Seine Kraft und Seinen Geist stets vernichten.

Dieses „Nicht in Sich hegen“ ist so wunderbar durch das accusativisch ausgedrückte, fast unübersetzbare לא ינַך רַע unserer menschlichen Auffassung — בְּבִיכָּל — nahe gebracht.

Anders verhält es sich mit und גַּזְעֵלִים in V. 6. Hier sind die Übermütigen wirklich die Vorläufer der Übeltäter, denn im leichtsinnigen, düenkelschäften Übermut ist die Wurzel der Übeltat zu suchen. Darum sind auch im V. die חֹלְלִים den גַּזְעֵלִים vorangestellt. In V. 7 aber geht כֹּז, die Lüge, dem Mannen der Blutschuld איש דְּבָרִים voraus, und sie folgt ihm, zum arglistigen Trüge verdichtet, nach. Die Lüge ist die Geburthelferin des Verbrechens und sie zieht es groß und bleibt seine stete Begleiterin. Gott verabscheut sie und wendet sich von ihr, wie die Sonne von der Finsternis.

8) זֶה יְהִי רְבָב חֲסִדָּךְ Und ich — —. Jetzt hat der fröhliche Sänger beim aufbrechenden Morgen all das Getier der Nacht: Hass, Verbrechen und Lüge in ihre Höhlen zurückgescheucht. Das Haus seines Gottes liegt frei vor ihm im goldigen Sonnenstrahl, und er will seine Schwelle betreten. — Welch unaussprechlich innige Sehnsucht, welch sonnenklare, sich völlig hingebende Kindlichkeit spricht aus diesem von Gnade, Ehrfurcht und heiliger Reinheit durchzogenen Verse. Endlich zu meinem Gotte! Endlich mit meinem Gotte allein! Zu solcher Stunde, an solchem Orte mit meinem Gotte allein!

Richt umsonst haben die Ordner unserer Liturgie gerade diesen Vers jedem in den Mund gelegt, der, auf Gottes Gnade gestützt, zur Anbetung Gottes — sein Haus betritt.

9) **הַנְּהִי בָּצֶדֶקְתְךָ** Gott! geleite mich . . . David wendet sich wieder, das Haus Gottes zu verlassen. Wie lautete sein Gebet? Der Psalm hat es uns verschwiegen. David war mit seinem Gott allein. Und wäre ganz Israel mit ihm zugleich in diese Zufluchtsstätte eines nach Gott sich sehndenden Gemütes eingedrungen, er wäre dennoch mit Gott allein gewesen, sobald nur Haß und Lüge draußen geblieben.

Dieses Alleinsein mitten in der Menge ist für den jüdischen Beter charakteristisch geblieben. In der Tendenz der jüdischen Lehre und ihres Kultus liegt nicht die Nivellierung der in der Natur des irdischen Menschen wurzelnden Eigentümlichkeiten im Denken und Empfinden angefichts eines verkündeten gleichmachenden Himmelreiches. Das Judentum will individualisieren. Es will nicht jene Entästherung der Einzelart, sondern die Selbstvertiefung des Einzelnen in sein eigenes Empfinden und seine Selbstbearbeitung sowohl im stillen Kämmerlein als im gefüllten Gotteshause.¹⁾

Dieses "הַנְּהִי" spricht — nach alter liturgischer Geprägtheit — jeder Betende beim Verlassen des Gotteshauses.

Die vielen Späheraugen (**שׁוֹר**) sind auf meine Schritte gerichtet. Sie wollen meine Fehltritte entdecken auf Wegen, die deinen Wegen des Rechts entgegenlaufen und in Krümmungen von deiner heiligen Stätte sich entfernen. Laß, o Gott, deine Wege gerade vor mir liegen, sodaß sie von mir nicht verfehlt und von den Spähern nicht verkannt werden können. **הַיְשֵׁר לִפְנֵי דַּרְכֶךָ**

10) **כִּי אֵין בְּפִיהוּ נְבָנָה** Dieses "כִּי אֵין" korrespondiert mit dem "כִּי" in B. 5 und dieser B. 10 charakterisiert, wenn auch wieder in aller Kürze, die in Bv. 5, 6, 7 bezeichneten Kategorien von Frevel, Freveln und Übeltätern in psychologischer ausprägender Weise. Dem **רְשֻׁעָה** (B. 5), dem Frevel, der ein Prinzip im Munde führt, in der Tat jedoch prinzipiell ist und (vermöge des **רְעֵשָׁת**) auch sein muß, entspricht hier das **אֵין בְּפִיהוּ נְבָנָה**. Die poetische suff. Singularform **בְּפִיהוּ** ist gewählt, weil sie sich nicht auf eine Person, sondern auf eine Abstraktion (**רְשִׁיעָה**) bezieht, und mit dem weiblich gebildeten **נְבָנָה** soll ein begründendes Prinzip generell genannt, in unserem Falle verneint werden. Mit **קָרְבָּן הַוּת** sind die **הַוּלְלִים** von oben (B. 6) genau getroffen. Ihr Inneres ist ein

1) Vgl. meine Schrift: „Die Orgelfrage“ S. 12.

nichtsnutziges „Getue“, ein Übersprudeln und Überstürzen unreisen Seins und Geschehens, (הוה, היה) dem jeder Ernst abgeht.

Die פְּנַצְּלִי אֵן von oben (V. 6) werden hier als die offenen Gräber für das Glück ihrer Nebenmenschen bezeichnet: „Ein offenes Grab ist ihr Schlund“ und die דָּבְרֵי בָּבָב (V. 7) endlich sind in ihrem Handwerk oder vielmehr Zungenwerk erkannt: לשונם יחליקון sie glätten ihre Zunge“.

Wir sehen, der fromme Sänger hat der Störenfriede nicht vergessen, die ihm seinen schönen Morgen zu stören drohten. Beim Eintritt ins Haus seines Gottes hatte er sie kurz und streng abgetan, und beim Austritt aus diesem Hause zeichnet er sie der Reihe nach, um sie der gerechten Gottesahndung zu empfehlen.

11) **הַאֲשִׁים אֶל-קַיִם** Stelle sie als schuldig hin! Entlarve sie, die Niedrigen, die für ihre gemeine, frevelsische Handlungsweise das Piedestal eines hohen Rates suchen. יְפֹלוּ מִבְּזִבְצָוָתֶיךָ fallen mögen sie und zu ihrer Niedrigkeit herab sinken; in ihrer Frevelmenge stürze sie, weil sie sich empört gegen dich! Gegen mich führen sie den Streich, und ganz Israel trifft er, und du bist der Gott Israels! Sehr bedeutsam fügt Raschi zu dem Worte „מִבְּזִבְצָוָתֶיךָ“ erklärend hinzu: שְׁהָם יוֹעַצִּים עַל יִשְׂרָאֵל und gibt hiermit den scheinbar persönlichen Angriffen die nationale Richtung.

12) **וַיְשַׁמְּחוּ כָּל הַוֶּסֶת** Und so sollen und werden sich alle freuen, die bei dir Schutz suchen. Die Freude sei eine allgemeine, denn der Sturz der Bösen und ihre Vernichtung ist eine Rettung des Gemeinwohles des ganzen Volkes und, in weiterer Linie, der Menschheit. — Die stille Freude שְׁמַהָה steigert sich zum lauten Jubel רָנֶן, und dieser setzt sich fort und überdauert den freudigen Moment, wie ja die Gewissheit, von dir geschützt zu sein, fort dauert. Und so vertieft sich das jubelnde Freudengefühl zu einer das ganze innere Sein beherrschenden freudigen Seelenstimmung, die mehr ist als momentane Freude und gelegentlicher Jubel רָנֶן, die mit עַלְּנִין bezeichnet wird. (Es ist für den Begriff עַלְּנִין charakteristisch, daß er mit לְבָב in Zusammenhang gebracht wird: עַלְּנִין לְבָב בְּהָ). Von den עַלְּנִין bis zu den **הַוֶּסֶת** führt die Stufenleiter אהָבו שְׁמֶךָ, יִשְׁמַחּוּ, וּרְנָנוּ. עַלְּנִין die die ganze Skala edler und veredelnder Menschenfreude umfaßt.

13) **כִּי אַתָּה תָּבֹרֶךָ**. Um richtigen Gefühle, daß hier nicht vom Einzelgeschick eines einzelnen צַדִּיק, sondern vom überhaupt

die Rede sei, bezieht Rashi dies Wörtchen auf יְמִינָךְ וּזְרֻעָךְ. — In seinem Urahn neigt das Volk Israel das Haupt, um den Segen Gottes zu empfangen. Sie, die Enkel Jakobs, wollen alle אַהֲבָה שָׁמֶךְ sein, und dieser heilige Name: יְהִי will dem Zedik ein Schild sein, das ihn schützend umschließt und wie eine Krone zierte. Dieser Schild heißt: רָצֹן, Gefallen, Gottesgefallen, Willen, Gottes-willen. Diesem zu leben ist des Zedik ist Israels Schutz und Krone. David hat's gesprochen, er, der von Gott geschützte Träger der Krone Israels!

Kap. 6.

Allgemeines:

Eine zerkrüppelte Seele im müden, bis zur Er schöpfung müden Körper wendet sich zu Gott, dem Helfer in der Not, empor. Ist's der Sänger selbst, der sein eigenes Leid klagt? Vernehmen wir sein Ächzen in schwerer Krankheit, die ihn nach der Tradition der Weisen heimgesucht, oder den Klageton seiner nach begangenem menschlichen Fehl reuigen Seele, oder beide zugleich? Oder ist's die unglückliche Lage eines Menschen — eines Glaubensbruders, in die sich der Psalmist hinein versetzt, und will er dem stummen Schmerz eines anderen sein erlösendes, erleichterndes Wort leihen? Oder ist der weinende Kranke das von David so sehr geliebte Volk Israel, dessen bitteres Leid im einstigen Galuth und dessen Siechtum in Druck und Elend der Psalmist erschaut, und ißt die Galuthnacht, deren schaurige Stille dieser Psalm mit seinem Beheruf unterbricht?

Wir wissen es nicht.

Schon genug, daß wir alle diese Annahmen für möglich halten und sie dem Wortlaut des Psalms anpassen können.

Sicher ist, daß der Kranke — sei dieser nun der König selbst, oder sein Volk, oder einer aus dem Volke — um sich den Haß böser Menschen, und über sich die Liebe Gottes fühlt, so deutlich fühlt, daß er an beide sein Wort richtet und daß dieses Wort uns tief ergreift und auf unser ganzes Fühlen als Menschen und als Israelsöhne erschütternd wirkt.

In unserer Liturgie hat nach allgemeinem Minhag Aschkenas, dieser Psalm im täglichen Früh- und Abendgebete nach den achtzehn Benedictionen seine Stelle gefunden. (תְּהִנָּה)

In diesem Psalm findet eben die völlige reuemütige, Hingebung des Einzelnen an Gott als Vorbedingung der in sich aufzunehmenden volkserhaltenden Erlösungsidee ihren Ausdruck.

Der obbezeichneten Tendenz unseres Psalms entsprechend empfiehlt es sich, denselben aus zwei Teilen bestehen zu lassen:

V. 1—9 enthält die Darlegung des tiefen Leids mit der Bitte um den Beistand Gottes.

V. 9—11 wendet sich gegen die Ruchlosen überhaupt und gegen die persönlichen Feinde insbesondere. Sie werden zu Schanden werden und schwinden, denn Gott erhört das Gebet seines schwer leidenden Dieners.

Einzelnes.

4) **נַפְשִׁי נְבָחָלָה מֵאָדָם וּנְפֶשְׁיָה** schließt sich nach einer bedeutameren Zwischenpause ergänzend an das **נְבָחָלָה עַצְמִי**, um den fortschreitenden, Schrecken erregenden innern und äußeren Zerfall in Haupt und Gliedern, Leib und Seele bis zur höchsten Stufe — — lebendig vor Augen zu führen. Wie wunderbar lebendig wird vor uns diese sich steigernde Erregung, dieser schene Blick aus der Tiefe des Elends, der sich kaum hinanwagt in die Höhe der Gottesnähe. Die Zunge, die der Schmerzensausbruch so geläufig und bereit gemacht, stammelt das Wort **וְאַתָּה**¹⁾ und die Sprache will versagen bei der fühnen an Gott gerichteten Frage: **צַדְכָּה בָּתִי?**

5) **שׁוֹבֵב הַקְדֵּשָׁה** Kehre wieder! Mehr als aller Kummer und alles Elend, die Krankheit und Not bringen, ist's das Gefühl der Verlassenheit, das der nach seinem Gotte sich sehende fromme Diener nicht ertragen kann. „Kehre wieder“. — Es kann ja nicht sein, daß du o Gott, nach dem meine Seele dürfstest, dich bleibend von mir gewendet, trotz meiner Sünde und alledem — kehre wieder und ziehe meine Seele — mein Leben aus ihren Nöten und rüste sie (**חֲלִין**, in doppelter Bedeutung), auf daß sie stark seien und vor dir bestehen, und hilf mir auch dann, auch da, wo ich kein Recht auf Hilfe habe und mir ganz allein deine Gnade sie verleiht. **לְמַעַן חֲסֹדֶךָ?**

6) **כִּי אֵין בְּבוֹתָה וּבְרֹךְ** „Deine Gedanken“. Not und Leid könnten und können das geistige Band nicht zerreißen, das mich mit meinem Gott verbindet. Der Tod jedoch zerstört mit kaltem Griff die Saiten des Menschenherzens und durchschneidet alle Fäden, die sich aus

¹⁾ **וְאַתָּה קָרֵי**

menschlichem Empfinden heraus spinnen. Da hört dann das Gedanken und das Danken auf. Ähnlich lautet die wehmüttige Frage in Ps. 30: „Wird der Staub Dir danken, wird er deine Wahrheit verkünden?“

7) **גִּנְעָרִי בְּאַנְחָרִי** Das an mir geübte Strafgericht hat seine Wirkung nicht verfehlt. Das können meine Tränen — meine Nächte bezeugen.

8) **עִשְׁשָׁה מִכֻּם עַינִי** Sonst bringt die Träne Erleichterung. Sie ist der milde Niederschlag aus finsterem Gewölk, und es spiegelt sich in ihr der erste Sonnenstrahl des Trostes. Bei mir jedoch konnte nach **אַנְחָה** und **דְּמֻעָה** das Auge nicht freier blicken, die Brust nicht leichter atmen, denn mein Auge sah den schadenfrohen Feind — **עֲתָקָה בְּכָל צָוָרֵי**. O, all die Bedrängnis von innen und die Dränger von außen — das macht das Auge versessen — in Fäulnis übergehn (**עִשְׁשָׁ**) und den Blick altern (**עֲתָקָ**). Das stürmische Empfinden der Jugend gepaart mit dem greisenhaften Blick des Alters!

9) **סָרוּ מִמֶּנִּי** Fort von mir, ihr Übeltäter alle! Ihr, die ihr nicht kennt die Macht der Träne und nicht glaubt an die Macht dessen, der die Träne sieht; ihr, die ihr in der Übung des **צְדָקָה**, des auf dem Rechte des Stärkern beruhenden Gewaltaktes, den Glauben an die Macht der Unschuld, der Sühne und der Liebe verloren habt — ihr alle, weichet von mir, denn Gott hat mein lautes Weinen gehört, veruommen hat Gott mein Flehen, Gott wird mein Gebet annehmen.

10) Bedeutsam geht hier zweimal das selbe Prädikat **שָׁמַע** dem Namen Gottes voraus, während zum dritten Male der behauptende Satz mit dem erhabenen Gottesnamen beginnt. Diese poetisch schöne Variation dürfte auch ausdrücken wollen: Hört Gott die Stimme meines Weinens — und er hörte sie, — hört Gott mein Flehen — und er hörte es, so steht der erhabene Name meines Gottes mir unerschütterlich fest, und unerschütterlich ist mein Glaube, daß Gott mein Gebet annehmen werde, jetzt und zu jeder Zeit!

Auch hier leuchtet uns die Bedeutung der **תְּפִלָּה** in ihrem eigentlichen, die Augenblicksstimmung überdauernden, den Wert eines Herzenergusses übersteigenden Wesen entgegen. **קוֹל בָּכְיִי** — **תְּהִנְתִּי** — **תְּפִלְתִּי** erscheint uns wie eine Stufenleiter, an der der zu Boden niedergedrückte Sterbliche, mit seiner Last im Herzen, zu seinem Schöpfer emporsteigt. **תְּפִלָּה** nimmt die oberste Stufe ein, und sie erhebt nicht

mir den in ehrlicher, inniger Selbstprüfung (מִתְפָּלֵל) begriffenen Be-
tenden zu dieser Stufe, sondern sie erhält ihn auch auf derselben,
indem sie ihm in ihrer Nachwirkung sichern Halt verleiht. —

11) יְבָשׁוּ יְבָחָלוּ. Schon die alten Erklärer, Raachi an der
Spitze, suchen die Wiederholung in diesem Verse zu rech-
tfertigen. Es muß irgend ein Umstand angenommen werden, der das
nach dem בַּל אִיבָּרְעַז neu motiviert und in
erneuter Wirkung erscheinen läßt.

Nach Raachi (auf Grund eines Ausspruches des R. Jochanan) verhält es sich mit den zu schwerer Strafe verurteilten Götzendienern wie mit einem Verbrecher, der nach Verkündigung des Strafurteils sich bei demselben nicht beruhigen kann. Erst bei der nachträglichen Verlesung des Motivenberichts geht dem Verbrecher das volle Licht über die Größe seiner Straftat auf; er schämt sich dieser Tat und findet die Strafe gerecht.

Wir können nun, demselben Ideengange folgend den Vers im Zu-
sammenhange mit dem Vorausgegangenen und mit direkter Beziehung
auf die hier in Rede stehenden Feinde Davids בַּל אִיבָּרְעַז so auffassen:

Die persönlichen Feinde des Königs wollten ihre Feinden als
eine private Einzelsache, als einen von der Person auf die Person
gerichteten Angriff aufgesetzt wissen. Sie wollen es nicht gelten lassen,
daß בַּל אִיבָּרְעַז zugleich בַּל פָּעַל אָנוֹ, seien, indem diese persönliche
Gehässigkeit Folge des die ganze Moral in ihrer Grundlage treffenden
Hasses ist.

Der erste Eindruck nun, den das Wiedererstehen des bitter gehassten
Königs David auf seine dem Untergange geweihten Feinde macht, ist
Scham wegen des vereitelten Planes und Schrecken wegen des herein-
brechenden Strafgerichts, und der Schrecken überwiegt — בַּחֲלוּ מָאָד —
und lähmt jede bessere Regung zur Würdigung des verletzten Rechts.
Mögen sie umkehren und die rechte innere Scham empfinden. Ge-
wiß, diese Umkehr wird sich vollziehen. Es kommt der Moment
— דָן — in dem sie, die Feinde, sich als פָּעַל אָנוֹ erkennen und
innerlich beschämmt sind vor der Höheit der von ihnen gelegneten
Wahrheit und beleidigten Sittlichkeit. 1)

1) Vielleicht ist es mehr als bloßer Zufall, daß יְבָשׁוּ und יְבָחָלוּ mit
Versezung derselben Buchstaben dieselben Worte bilden (wie
was darum auf eine Beschämung hin weist, die infolge einer inneren Umkehr eintritt).

Wie nun, wenn einst ganze Völker dessen inne werden, daß ihr am Volke Israel begangenes Verbrechen ein Verbrechen war an der Menschheit und am erhabenen Gebote der Menschlichkeit? Wenn gewaltige Geschickeswendungen von außen und mächtige Gefühlswendungen von innen eine Wendung herbeiführen in der Anschauung von Gott und Welt, und man vernimmt aus der Sprache der Weltgeschichte die Sprache des einzigen Weltenrichters, und man erblickt in den hingemordeten Menschen — Familien — Gemeinden die Blutzeugen der geschändeten Wahrheit und in den Staub getretenen Gerechtigkeit — wird da nicht eine unabzwingliche innere Macht die Völker zur Umkehr drängen, und wird da nicht eine emporsteigende Schamröte diese Umkehr ankündigen?

Nun, diese Schamröte wird die Vorläuferin sein des Morgenrots, das unser König David erhofft und das unser Glaube an **בָּשָׁרְתָּה בְּנֵי דוד** verbürgt!

Kap. 7.

Allgemeines:

Der Name Gottes leuchtet voran dem vor Feinden und Verfolgern Schutz Suchenden. Mit dem Namen Gottes im Munde des Geretteten, Dankerfüllten klingt der Psalm aus. Wir werden bei der Erläuterung der einzelnen Verse, besonders des die Überschrift bildenden Verses sehen, wie schwer es ist festzustellen, auf wen die in diesem Kapitel enthaltenen Worte der Abwehr und des Angriffs sich eigentlich beziehen, ob auf den König Saul, ob auf einen sonst ungekannten Mann am Hofe dieses Königs oder auf die ganze außständische Bewegung innerhalb des Stammes Benjamin.

Die Tendenz des Psalms bleibt jedoch für alle Fälle dieselbe, und sie ist für die Denk- und Empfindungsweise unseres Psalmisten von hohem psychologischen Interesse.

Bei aller Schärfe der Verurteilung des Gegners ist nämlich die leise Befürchtung zu merken, ob denn der Ankläger so schuldlos sei, daß er über die Schuld anderer zu Gerichte sitzen dürfe.

Der Psalmist hält die Wage in der Hand, auf der die Gründe und Gegengründe in dem zwischen ihm und seinen Feinden schwelbenden Rechtsstreite gewogen werden sollen. Dabei ist sich David dessen bewußt, daß hier nicht das Quentchen eines nach

parteiisch persönlichem Maßstabe zu messenden Einzelfalles, sondern daß hier Momente der das Gleichgewicht der Kräfte und Rechte des Alls ergebenden Gerechtigkeit ins Gewicht fallen. — David weiß über sich ein Auge, das schaut, und ein Ohr, das hört, und weiß es, daß sein eigenes Tun verzeichnet werde in das Buch der göttlichen Rechtswaltung. Da zittert seine Hand, die die Wage hält. — Dies ist die einzige Spur von Furcht, die sich dem in diesem Psalme auftretenden Mannesmute beimischt. Es ist die Furcht des Gottesfürchtigen. — Besorgt gewahrt der Psalmist, daß sich bei ihm die Freude über den Fall der ihn hassenden Sünder einschleichen will. Solche Freude würde ihn selbst entadeln und den Sünder entlasten. — David schrekt davor zurück, sich selbst und sein Geschick, so sehr dies auch mit dem Geschick des Volkes verknüpft ist, in den Mittelpunkt der großen Sache gerückt zu sehen, zu deren Klärung und Entscheidung er das Gottestribunal errichtet und Gott und seine heiligen Scharen angerufen.

Er ist darum bemüht, den Kampf, den er zu kämpfen hat, in die große Weltarena hinaus zu verlegen, wo alle Redlichen und Gerechten Zeugen sind, und die mit einander ringenden Prinzipien den Charakter des Persönlichen abstreifen. Daher der Übergang von der Einzelfrage zum Appell an das göttliche Weltenrecht, daher der Aufschwung von eingegengten persönlichen Gesichtspunkten zum großen freien Weltblick, vor dem der Richterstuhl Gottes sich erhebt und Völker und Nationen — als eine große Gemeinde — Gott umstehen. Dieses Mingen der Gefühle, das sich im Innern des Psalmisten zu verbergen sucht und dennoch hervorbricht, ist, das mehr als der gegen Feind und Verfolger geführte mächtige Wortkampf unsere regste Teilnahme anspricht. In diesem gewaltigen Weltduell zwischen Recht und Unrecht hören wir auf, kalt abwägende Kunstrichter des gesprochenen Wortes zu sein, und werden tief innerlich ergriffene Partei.

Sollte es uns gelungen sein im bisherigen die Tendenz unseres Psalms wahrheitsgetreu zu zeichnen, so ergibt sich, dem Inhalt entsprechend, die Einteilung des Kapitels von selbst. Sie ist die folgende:

V. 1—6 mit dem Abschluße חַדְשָׁה, bittere Klage über Verfolger und Feinde und die Bitte um Gottes Schutz, nebst der leisen An-

deutung in V. 5—6, daß der Hilfesuchende dieses Schutzes nicht unwürdig sei.

V. 7 Aufruf Gottes zum Nachewerk zur Gemütgung für den ungerechterweise Verfolgten. Hierauf in

V. 9—17 der Aufschwung zur Idee der göttlichen Rechtsivaltung in allen Welten und Zeiten und die Charakterisierung des Verbrechens in seinem Entstehen und seinen Folgen. — Von diesem hohen Standpunkte der Allgemeinheit steigt der Sänger nur einmal und nur sehr kurz (V. 11) zu seiner eigenen Persönlichkeit herab, um diese mit ihrem Anliegen zu der eingenommenen Höhe der Rechtsanschauung in eine Beziehung zu bringen und in

V. 18 fehrt der Psalmist zu sich selbst zurück, um die auf seinem erhabenen Rundgange gewonnene Errungenchaft dem Gotte des Rechts darzubringen: ein Danklied dem Namen des Ewigen, Höchsten!

Einzelnes.

1) שְׁגִיאָן לְדוֹר n. pr., der Name eines Instruments oder einer bestimmten Dichtungsart ist, oder ob mit dieser Bezeichnung auf eine „Irrung“ hingewiesen werden soll, die sich des Sängers bemächtigt und in diesem Psalm ihre Klärung gefunden hätte — wir lassen es im Hinblick auf die verschiedenen Auffassungen der alten und neuen Erklärer dahingestellt sein. Uns genügt es, daß nach unserer Betrachtung der Tendenz dieses Psalms auch für die zuletzt erwähnte Auffassung als „Irrung“ eine neue Möglichkeit geboten ist.

Ebenso können wir nicht entscheiden, was die Worte עַל דְבָרֵי כּוֹשׁ בֶּן יְמִינִי sagen wollen. Nach den Midraschweisen ist mit der aus Benjamin stammende König Saul gemeint und mit Rücksicht auf die Seltsamkeit seiner Gestalt und seines Wesens so genannt. Diese euphemistische Deutung, die eigentlich in das Gebiet des דְרוֹשׁ gehört, haben von Raschi bis auf Hirsch die meisten Erklärer als כּוֹשׁ angenommen. Ibn Ezra und Seforim hingegen wollen hier mit „כּוֹשׁ“ den Namen irgendeines Mannes am Hofe Sauls gemeint wissen, der sich durch Gehässigkeit und an David geübten bösen Verrat besonders hervorgetan, und sich so zum Mittelpunkte

der gegen David gerichteten Bewegung gemacht habe. 1) Wenn nun auch außer dem Sohne Cham's auch später Juden von Geburt diesen Namen geführt haben, wie z. B. בָּשֵׁי, der Vater des Propheten Zephanya (Zeph. 1,1), so bleibt es doch auffallend, daß dieser hervorragende Händling des Aufruhrs in der ganzen Königsgeschichte im Buche Samuel neben einem Doeg, Achitofel, Schewa und Schimei nirgends genannt ist.

Vielleicht ist es gestattet, daß wir, abweichend von den erwähnten gebräuchlichen Erklärungen oder vielmehr Deutungen, das Wort בָּשֵׁן hier nicht als N. propr. nehmen und ihm die attributive Bedeutung

1) Wenn hier an einen bestimmten Mann gedacht und בָּשֵׁן als die Bezeichnung für diesen angenommen werden soll, so empfiehlt sich hierfür unseres Erachtens am ehesten בֶּבְרִי אִישׁ יִמְנִי שְׁבַע, der in kritischer Zeit als Hauptagitator gegen die Dynastie Davids aufgetreten ist, wie uns dies II. Sam. 20 berichtet wird.

Sehr bedeutsam lautet dort die Stelle:

וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיעֵל וְשָׁמוֹ שְׁבַע וּמָן, „dort wurde ein niederträchtiger Mann genannt, dessen Name war Schewa.“ Dieses „dort“ bezieht sich auf den zwischen dem Stämme Juda und den anderen Stämmen um David ausgebrochenen Wettstreit, und wir ersehen aus diesem נִקְרָא, daß dieser Agitator Schewa noch irgend einen Namen geführt, an den sich das Schandmal בְּלִיעֵל „Aish b'liyul“ gehestet hat. Nimmt man nun dazu, daß es ebendas. 19, 44 heißt:

לְשׁוֹן "קֹשֵׁי" was nach Rashi "זְבַח דָבָר אִישׁ יְהוּדָה" bedeutet, so ist es gut möglich, daß dieser שְׁבַע, der dieses קֹשֵׁי zur Heze benützt, im Munde des Volkes בָּשֵׁן geheißen, was mit **"וְשָׁם נִקְרָא"** angedeutet wird. So wäre das **לְלִבְנֵי כּוֹשֵׁן יִמְנִי שְׁבַע** gerechtfertigt.

בָּשֵׁן יִמְנִי
 Zur Unterstützung unserer Annahme, daß hier mit יִמְנִי der in II. Sam. 20 genannte שְׁבַע gemeint sei, wofür das so auffällige "וְשָׁם נִקְרָא אִישׁ בְּלִיעֵל" spricht, sei es noch gestattet, ein נוֹטְרִיקָן, d. i. den gleichen Buchstabenwert der hier in Betracht kommenden Worte heranzuziehen:

$$\begin{array}{l} \text{בָּשֵׁן יִמְנִי} = 498 \\ \text{הַנִּקְרָא בְּלִיעֵל} = 498 \end{array}$$

Wenn dies Zusammentreffen ein zufälliges ist, so kann es doch bei der Wahl eines Pseudonyms für den „Ehrenmann“ שְׁבַע mitgesprochen haben.

der Zusammenrottung beimesseñ. ¹⁾ Der Fall steht nicht ganz vereinzelt da. Auch das Wort בְּרִת bedeutet einmal einen bestimmten der königlichen Leibwache zugehörigen Stand, nämlich Scharfrichter (2 Sam. 8. 18. 15. 18. 20. 7. 23.) und ein andermal den südlich am Meer wohnenden Teil des Philistervolkes (1 Sam. 30. 15. Jech. 25. 16. Zeph. 2. 5.) ²⁾

כֹּשׁ בְּנֵי יִמְנִי wäre demnach zu übersetzen mit:

„Benjaminitische Zusammenrottung“ und würde die gegen David wühlenden Anhänger des aus Benjamin stammenden Königs Saul umfassen. Vielleicht spricht für diese Auffassung auch die Pluralform „על דבריו“, die auf die verschiedenen Ereignisse und Personen innerhalb der besprochenen Bewegung hindeutet scheint.

4, 5, 6) Wir haben hier eine dreistufige Steigerung der Selbstanklage, die der sichtlich besorgte Sänger durch den kurzen Zwischenraum זָרַרְתִּי רִקְמָה und את sucht ³⁾ Unrecht tun. — Den Gewinn des Unrechts festhalten. — Gutes mit Bösem lohnen. Dem entspricht die dreimal sich steigernde Strafe, die der Psalmlist auf sich herabbeschwört in אֶת עֲשִׂיתִי — יִשְׁעַל בְּבָבִי — אֶת גָּמְלִי שְׁלָמִי רַע Unrecht tun. — Den Gewinn des Unrechts festhalten. — Gutes mit Bösem lohnen. Dem entspricht die dreimal sich steigernde Strafe, die der Psalmlist auf sich herabbeschwört in יְדָךְ אֹיֵב — וַיַּרְבֵּם לְאָרֵן — וּכְבוֹדִי לְעַפְרִי יִשְׁכַּן — Der Feind verfolge und erreiche mich. — Er trete mein Leben zur Erde nieder. — Er trete meine Ehre dauernd

¹⁾ Vgl. Gesenius, Wurzel כוֹשׁ, der dieses Wort aus כְּנֵשׁ mit der Bedeutung von „zusammengelaufenes Volk“ herleitet; anal. כְּסֵם כְּשֵׁן רְשֻׁעִתִים (Richt. 5, 8, 10), den Namen eines Königs von Mesopotamien, mit „Versammlung doppelter Bosheit“ (wozu er allerdings ein ? hinzufügt).

Hier nach bestände eine Sinnverwandtschaft zwischen dem hebr. Worte כוֹשׁ und dem ganz gleichlautenden aram. Worte כְּוֹשׁ, welches die Spindel am Spinnrocken bedeutet, also das Werkzeug, das das Garn zum Faden sammelt und es dem kleinen Haken — zuführt (Tr. Sabb. 123).

In unserm Falle wäre für die Agitation, die die Fäden sammelt zum Intriguengewebe, der Name כְּוֹשׁ passend gewählt. Vgl. auch (Sabb. 157) das aram. כְּנֵס in der Bedeutung eines größern Sammelfäßes.

²⁾ Vgl. Gesenius Wurzel בְּרִת

³⁾ Wir haben bei diesem „זָרְלָצָה“, an die Fälle zu denken, in welchen das Leben Sauls in die Hand Davids gegeben war, und in welchen David das Leben seines Feindes rettete. I Sam. 24, 5—7 und 26, 7—11. — Jener Mantelzipfel und jene Lanze — sie waren herrliche Trophäen des Sieges Davids über — sich selbst.

in den Staub. Undank muß Ehrlosigkeit nach sich ziehen. — In der Tat hat sich König David vom Unglück in dieser dreifachen Gestalt bedroht und zum Teil getroffen gefühlt, so daß ihm dieser dreiteilige Maßstab einer niederschmetternden Vergeltung vorschweben mußte. Verfolgt vom eigenen Sohn Absalon, mußte sich der unglückliche Vater in seinem tiefsten, innigsten Gefühlsleben — נפשי — verwundet fühlen. — דודו suchte, von unbändiger Wut getrieben und zu jeder Bluttat bereit, das Leben Davids zu vertreten, und אחיתופל tat alles, um den frommen, bußfertigen König als einen von Gott gerichteten Verbrecher hinzustellen.

7) Nachdem der Psalmlist mit dem Worte סלה „ seinen persönlichen Reflexionen einen Abschluß gegeben, schwindet ihm all das Kleine und Kleinliche dahin, das sich an das Einzelrecht und Unrecht, an das spezielle Glück und Unglück eines Menschen knüpft, und es erhebt sich über צוריות חברות ע, über den vergänglichen, grimmigen Ausfällen der Bedränger Haschem in seinem Zorne und mit seinem weltleitenden, welterhaltenden Rechte. Stehe auf, erhebe Dich und werde in Deiner Erhabenheit erkannt, הנשא!

Weltenweit weitet sich der Horizont, und himmelhoch hebt sich der Thron des Rechts, und von dieser Höhe herab und von diesem weltumfassenden, bis in der Abgründen Tiefen dringenden משבט „ begehre ich, winziges Einzelwesen auf Erden, das mir zukommende Teil. In משבט צוית ist „ nicht Objekt zu ווערָה, wie dies auch der Accent zeigen kann. „Gericht hast Du geordnet!“ Ich bitte nur, auch mir ein wachsam Auge zuzuwenden.

8) ויעדרת לאמים Nach Raschi (א"ד): Laß es die ganze Dich umgebende Nationengenieinde erkennen, wie unerniedlich hoch über ihnen und ihrem ganzen Können Dein Richterthron steht. — Nach Seforno ist das ווערָה אלֵי aus B. 7 auch auf לאמים zu beziehen und stellt diese die Gegenpartnerin des Königs David und seines Volkes dar. Jedenfalls soll mit ועליה לארום שובה die richterliche Unberührtheit von den Interessen der Parteien ausgedrückt werden. Der Richter nimmt eine unnahbare Höhe über den Parteien ein, und es ist dies nicht eine als Folge eines neuen impulsiven Entschlusses eingenommene Stellung, wie bei menschlichen Richtern, sondern es ist der von Gott einzig denkbare Standpunkt von Uranbeginn her. — Ähnlich haben wir dieses שובה auch in 4 B. M. 10, 36 aufzufassen, und anderseits werden wir wohl nicht

fehlgehen, wenn wir uns hier zu unserem die שובה אלפי רבבות von der angeführten Stelle hinzudenken. Denn in dem Augenblick, da unser König die עדת לאמים vor den göttlichen Richterstuhl zitiert, hat er sich sicherlich inmitten seines eigenen Volkes, dessen Sache seine Sache ist, vor dasselbe erhabene Forum begeben.

9) ה' ידין עמים שפטני Der Rechtspruch greift aus der עדת לאמים heraus, er geht vom allgemeinen ins einzelne, und dem מרים עליה wird das gegenübergestellt. Dieses „עליה“, bezieht sich aber gewiß nicht auf König David allein, sondern auf das den „עמים“, gegenüberstehende Volk Israel, das durch seinen König vertreten ist.¹⁾

10) גנבר נא Die Individualisierung schreitet fort von עדת לאמים zu רשעים und von רשעים zu עמים. Nach Rashi, Ibn Ezra, Kimchi und Gesorno ist nämlich „רשעים“, Objekt im Satze. Das Böse möge die Böswichter zugrunde richten. Nach Alshich jedoch ist „רשעים“ Attribut des Subjektes, und wir hätten analog dem edelmüttigen Spruche Beruria's (*מי כתיב חותאים חטאיהם כתיב*) die Bitte um Vernichtung des Bösen, nicht der Bösen vor uns.

Jedenfalls haben wir an die Grundbedeutung der Wurzel גנבר, verw. mit גמל = „ausreifen, zur Vollendung bringen“ zu denken. Das Böse stirbt an seinen Folgen; es fällt mit seiner Reife der Vernichtung anheim. Gegensatz zu dieser die Vernichtung herbeiführenden Vollendung des Bösen ist die auf sicherer Basis fortschreitende Festigung des Guten ותוכנן צדיק. Wenn im Vorderzusatz „רע“, Subjekt ist, so entspricht demselben im Nachzusatz die Singularform „צדיק“, ist wieder „רשעים“, Subjekt im Satze, so decken sich die Worte צדיק und רשעים infofern besser, als beide konkrete Begriffe bezeichnen, während „רע“, eine Abstraktion bedeutet.

Wenn der Psalmist mit ותוכנן צדיק „Richte du auf den Gerechten“ sich selbst und die zwischen ihm und Saul obwaltende Streitsache im Auge haben sollte (wie Alulai meint), so liegt in dieser Bitte um Festigung und Feststellung ein Zweifel an dem eigenen Verdienste und an dem moralischen Untergrunde des dem Gegner gegenüber behaupteten Rechts, der, wenn auch noch so leise, an die innere Schen und Deinut des Sängers anklingt. — Bin ich denn so ganz sicher in meinem Rechtsbewußtsein, daß doch nur in

1) Vgl. Rashi.

deiner Erwählung, o Gott, wurzelt? Kann ich es sein, darf ich mich dieser Erwählung würdig fühlen vor Dir, der Du doch Herz und Nieren prüfst, Du gerechter Gott? Noch mehr ergreift uns dieses וְהַבָּנֵן צָדִיק, wenn (ebenfalls nach einer Vermutung Aḥulai's) mit diesem צָדִיק kein anderer als Saul gemeint ist. Darnach betet David: Laß, o Gott, die Schlechtigkeit der Bösen um Saul verschwinden, damit er, der an sich Edle, Gerechte, sich aufrichte und festige — und Du weißt es ja, welch überwiegenden Teil an der Handlungsweise des unglücklichen Saul diese „Bösen“ haben; — Du weißt es, „Du Prüfer der Herzen und Nieren, gerechter Gott!“

11) **מַנִּינִי עַל אֲלָקִים שׁוֹפֵט צָדִיק** Dem prüfenden Blicke Gottes habe ich das durch Herz und Nieren ziehende Geheimnis nicht zu entziehen gesucht. Ich gehöre zu denen, die graden Herzens sind, und Du hilfst diesen. Darauf baue ich, und dies ist mein Schild. Die Erkenntnis Gottes als Schild, Helfer und prüfender Richter wird weiter entwickelt in:

12) **אֲלָקִים שׁוֹפֵט צָדִיק אל וְעַם בְּכָל יוֹם שׁוֹפֵט צָדִיק** Es ist schwer zu entscheiden, ob hier und ebenso Objekt im Satze sind, oder ob zusammengehöriges Prädikat zum Subjekt **אֲלָקִים** und . . . ein neues Prädikat zum selben Subjekte sein soll. Das letztere hat den verbindenden Accent unter **שׁוֹפֵט**, das erstere den trennenden Accent unter **צָדִיק** und über **אֲל** für sich. Auch ist im ersten Falle, wo wir . . . **וְאֲל** zu übersetzen haben mit: „und Gott (richtet) den, der Gott täglich erzürnt“, der Zusammenhang mit B. 13 **אֲם לֹא** hergestellt, indem das **וְעַם** Subjekt wird im neuen Satze, während wir im ersten Falle auf B. 6, nämlich auf den **אֲם לֹא יִשּׂוּב** zurückgreifen müssen, um ihn zum Subjekte zu in B. 13 zu machen. — Dennoch neigt unsere Empfänglichkeit für ungezwungenen **פְּשָׁת** mehr zur erstgenannten Auffassung, zu der sich Rashi bekannte, und die im Talmud (Berach. 4) angenommen ist. Nach Kimchi, dem Vertreter der zweiten Auffassung, entsteht die Härte, dem **וְעַם וְאֲל** die Bedeutung von **ל** beizumessen. — Es hält auch nicht schwer, dem scheinbaren Mangel an einem Subjekte im folgenden Verse:

13) **אֲם לֹא יִשּׂוּב** abzuheben, wenn wir uns die Vorstellung des Psalmlisten von Gottes richterlichem Walten und von Gottes Zürnen zu eigen machen und bei der Erklärung der beiden Verse 12. und 13. lebhaft vor Augen halten. — Der richtende und zürnende

Gott ist der eine ית' ומיוחך. — Ob Er als אלקים das Recht schützend, persönlich eingreift, ob er als אל seine Sendbotin, die Naturmacht, walten läßt, חמת קרי, in Ihm selbst ist nichts veränderlich (במדבר בז יט) „Nicht ein Mann ist der Allmächtige, daß er lügen, nicht ein Menschensohn, daß er bereuen würde“ (4. B. M. 27, 19). — Das Zürnen ist bei Ihm nicht Folge einer Gefühlsregung, denn ein Ausbruch einer Leidenschaft ist mit dem von Ewigkeit her einheitlich einigen Wesen Gottes unvereinbar. Es gibt also bei Gott kein Zürnen infolge momentan wirkender Impulse. Gott ist die Liebe und das Recht, und ewig wie sein Dasein ist sein Lieben des Rechts und der Wahrheit und sein Zürnen dem Unrecht und der Lüge.

Nichtsdestoweniger ist in unsern heiligen Schriften von Gott der Ausdruck „Umkehr“ in dem Sinne gebraucht, daß sich Gott durch das dem freien Menschenwillen entstammende Tun und Lassen bestimmten lassen will, sich vom Zorn zum Erbarmen zu wenden. Diese Wendung, die in ihrem letzten Grunde uns Sterblichen freilich ein Rätsel bleibt, wird mit שׁוב מחרון oder auch einfach bezeichnet.¹⁾

Wenn also in זעם בכל יום Die Stetigkeit betont wird, die den Eigenschaften der Allmacht auch in bezug auf Stürmen und Dränen innenwohnt, so wird in unserm B. 13. des weitern gesagt: das zürnende Strafgericht des Allmächtigen schreitet zermalmend fort, wenn Er ית' demselben seinen Lauf läßt und ihm nicht Einhalt gebietet, indem Er ית' sich zum Erbarmen „wendet“. — (חנוך אֵם לֹא יִשּׁוּב)

In den Worten . . . קשטו . . . und ebenso in den folgenden: . . . ולו הבין wird uns der ganze furchtbare Strafapparat des allmächtigen זעם בכל יום vorgeführt. Es ist alles vorhanden von jeher, und nichts ist Schöpfung des Augenblickes. Das Schwert, es ist da, und Er schärft es; seinen Bogen hat Er gespannt (דרך) und Er gibt ihm die Richtung und

1) Vgl. 2. B. M. 52, Ps. 152, 11, Jes. 45, 25 und 65, 17. Jirm. 50, 24, אֶחָד 2, 8, Дан. 9, 16, Hos. 15, 5 und Joel. 2, 14. Letztgenannte Stelle יישוב ונחם wird von Kimchi, entgegen anderen Kommentatoren (die שׁוב auf den Sünder beziehen), auf Gott bezogen, daher diese Stelle für unsere Auffassung des „אֵם לֹא יִשּׁוּב“, von besonderer Bedeutung ist. Sie gibt uns nämlich das Recht, uns auch hier das Wort „ונחם“, hinzu zu denken.

14) וְלֹא הָבֵן bereit hat Er gehalten die Tod bringenden Waffen, seine Pfeile, die Er nun verfolgend, nachsehend wirken lässt — יִפְעַל. Also: die Gottesdrohung ist von Anfang an vorgesehen, und sie verwirklicht sich im unaufhaltbaren Lauf, wenn keine Umkehr, keine Wendung eintritt, eine Wendung des göttlichen Willens, die allerdings mit der entsprechenden Wendung des freien Entschlusses des Menschen zusammentrifft.

15) הַנָּה יְהֻבֵּל אָזֶן Haben wir in den Vv. 12, 13, 14 die Stetigkeit und unerbittliche Konsequenz der göttlichen Rechtswaltung erkannt, so tritt uns in V. 15 die Konsequenz des Unrechts vor Augen. Auch die Sünde hat ihre Konsequenz, nur daß sich die Spitze dieser Konsequenz gegen den Sünder selbst kehrt. Bezeichnend wird diese Gegenübersstellung mit „הַנָּה“ eingeleitet: „Siehe“, wer Unrecht empfängt ¹⁾, geht schwanger mit Unheil und gebiert Lüge“. Auch dies ist eine fortlaufende Reihe. Nur schließt diese Reihe mit

16) בְּזַרְחָה mit der Selbstvernichtung. Es war alles planmäßig angelegt zum Verderben anderer, und diese planmäßige Arbeit wird bedeutsam, dem „לְזֹלְקִים יִפְעַל“ in V. 14 entsprechend, mit לְזֹלְקִים bezeichnet. Ebenso entspricht dem „אֲסֵלָא יִשְׁׂבַּע“, in V. 13.

17) . . . und lässt den Gegensatz zwischen Recht und Unrecht in ihren beiderseitigen Konsequenzen mit großer Deutlichkeit hervortreten. Es wäre nun leicht, nach dem Buche Samuel und mit Zuhilfenahme der an das dort Berichtete sich knüpfenden Traditionen ²⁾ (z. B. den Tod Doegs betreffend) die Fälle aufzuzählen, in welchen dieses וַיִּפְלֹל בְּשַׁחַת יִפְעַל buchstäblich eingetroffen ist und das Walten eines Gottesgerichts erhärtet hat. Wir begnügen uns jedoch mit dem Hinweis auf II. Sam. 17,23 wo wir erfahren, daß Achitoaf, der tüchtige Mann des bösen Rates, in Wut darüber, daß Absalon seinem Rat verschmäht, sich selbst den Tod gab.

18) אַיְדָה הִכְזַּדְקָה Nicht das, was ich selbst als Wohltat empfinde, bestimmt meinen Dankeszoll, sondern die Erkenntnis, die ich von der mit Wohltun vereinten Gerechtigkeit Gottes gewonnen.

¹⁾ Vgl. Ibn Esra zu שְׁמַה הַבְּלָתָא מְשֻׁמָּה הַבְּלָה יְלָדָךְ (Hohel. 8, 5) Nach obigem erklärt sich die Verschiedenheit der Zeitformen in וְהֻבֵּל und וְהָרָה (Vgl. Hirsch)

²⁾ Vgl. קְלָבָן פ'

Diese Erkenntnis ist im ganzen Psalm dem Sänger aufgegangen. Was das innere Empfinden des den Schwächen und Frrungen — שׁנִין — ausgesetzten Erdenkindes bewegt und beunruhigt hat, ist, von einer höhern Sonne durchleuchtet, als flares Selbstbewußtsein an den Tag getreten. Angesichts der höchsten göttlichen Rechtswaltung haben sich die Unebenheiten meines Seelenlebens geglättet. Mein Fürchten und Hoffen ist in's Gleichgewicht gekommen. Ich habe meinen Gewissensfrieden und meine Gewissensfreude gefunden. Das danke ich dem Namen des Ewigen, Höchsten. Ihm ertöne fort und fort mein Lied! ואומרה שם ה' עליזון!

Kap. 8.

Allgemeines.

Dieser Psalm nimmt das herrliche Lied auf, zu dem der ihm vorangehende Psalm in seinem Schlußverse den ersten Akkord gegeben. Dem Namen des Ewigen, Höchsten, Ihn, dem Schöpfer dieser schönen Welt, stimmt David, entzückt von all der Herrlichkeit am Himmel und auf Erden, die Lobeshymne an. Es ist jedoch von scharfschauenden Interpreten in diesem Psalm die Beziehung zum speziell jüdischen Nationalleben sowie die Einengung des von der Naturschönheit entzückten begeisterten Ergusses in die Bahn des alles überwältigenden religiösen Interesses vermißt worden.¹⁾

Auch die Weisen des Talmud und Mädrash haben es für passend und dem Charakter der Davidischen Psalmen entsprechend gehalten, daß jeder einzelne Gesang, also auch der in unserm Kap. 8. enthaltene, ein historisch nationales Moment zum Ausdruck bringe, dem die allgemeine Naturbetrachtung im Psalm zur Folie diene. Die Weisen haben darum aus diesem Psalm einen Geleits- und Empfangsgruß vernommen, den Himmel und Erde dem zu den Menschen, zu Israel herabsteigenden Gottesliebling: der תורה, widmen. Himmiliche Wesen wollen den irdischen Menschen, wollen Israel die hehre Gottesgabe streitig machen, indem sie ausrufen: Was ist der Mensch, daß Du seiner gedenkst? Doch Israel siegt. Seine Bürgen: lassende Kinder und Säuglinge verhelfen ihm zum Sieg,

¹⁾ Vgl. Michael Sachs, der in seinen „Psalmen“ mit Rücksicht auf V. 5 aus unserem Psalm eine Anspielung auf den Sieg Davids über Goliath heransliest.

und der in seiner Pracht erstrahlende Himmel mitamt der dem Menschen zu Füßen gelegten Erdenwelt verherrlichen das Siegesfest: **תְּרוּם יְהוָה!** Gewiß, in einen prächtigern, poetisch verklärenden Rahmen könnte das große national historische Bild mit seinen leuchtenden Zügen nicht gesetzt werden. Doch bleibt dies immer ein Bild, das wohl eine Sache bedeutet, die Sache selbst aber nicht ist. Diese haben wir auch vom schönsten **שִׁירֶה** nicht zu erwarten. — In Wahrheit wird, wie wir dies bei der Betrachtung des folgenden Ps. 9. **מִזְבֵּחַ** nachzuweisen gedenken, unser Ps. 8. im Zusammenhang mit eben diesem darauffolgenden Ps. 9. aufzufassen sein. Psalm 9. schildert und begründet in großen, dem jüdischen Nationalleben entnommenen Zügen das Gottesstum in Israel. Psalm 8. nennt die Vorbedingung zu solchem Gottesstum in einem hoch gehobenen, den Gottesadel an der Stirne tragenden Menschentum. Der Mensch tritt auf den von Himmelslichtern bestrahlt Plan und erkennt sich selbst in seiner Einzigkeit und in seiner Größe. Ein hohes, mit dem Säugling und dem Kinde groß wachsendes, das Bereich der Lüfte und der Meere beherrschendes Mannesbewußtsein ragt hinauf zu den Höhen, in welchen der Schöpfer thront, und beugt sich huldigend vor Gott. Vor dieser Huldigung des im Weltall seinen Standpunkt einnehmenden Menschen, vor diesem mächtigen Ton des aus der Menschenseele redenden Schöpferwillens verstummt alles, was klein und niedrig: die Feindschaft und die Rachegeier. — Gott—Welt—Mensch—von ihnen singt Psalm 8, um sodann Psalm 9 das Wort über Israel zu geben. — Wie nach dem Midraschwopte unter Donner und Blitz und dem Proteste der himmlischen Mächte sich Gott im Thoraworte dem Volke Israel offenbart, so offenbart sich, nach dem einfachen Wortheim unseres Psalms in diesen knappen zehn Versen dem Menschen sein eigenes Selbst. — Unter den Myriaden der Gottesgeschöpfe findet der Mensch sich selbst, und er findet für sich den rechten Namen und die rechte Stufe auf der Stufenleiter der Geschaffenen. Die erlangte, mit Sternenschrift beglaubigte Menschenwürde ist der aus den zehn Versen, wie aus zehn leuchtenden Steinen, zusammengesetzte Scheitel vor dem heiligen Throne, von dem herab Gott seinem Volke Israel seine zehn Worte verkündet. Sollte vielleicht das Instrument **נֶתֶרְתָּה** von der philistäischen Residenz **נָזֶה** stammend,¹⁾ an die Zeit erinnern, da David

¹⁾ I Sam. 21, Ps. 54, vgl. Raschi und Kimchi zu Ps. 8.

zur Rettung des nackten Lebens am Hause Achish-Ahimelech's seinen Verstand verleugnen, von seiner Menschenwürde bis auf die menschliche Gestalt absagen mußte, und sollte darum gerade dieses Instrument „Gittith“ vom Sänger dazu außersehen sein, sein hohes Lied vom Menschen, der sich in seiner Würde erkennt, mit lieblichen Tönen zu begleiten?

Unser Psalm zeigt deutlich seine in der Verherrlichung des göttlichen Namens auf Erden bestehende Tendenz, indem er mit **ה' מה אדר** beginnt und schließt. — Der Mensch hat seine Macht und Würde von Gott zu Lehen und trägt aufgerichteten Hauptes dies Lehen durch die Welt, über Feld und Flur, durch die Regionen der Lust und über die Wogen des Meeres. Der Mensch darf sich groß fühlen, denn allmächtig und verherrlicht auf Erden ist Gott!

Einzelnes.

1) **למנצח על הגנתה** Die Auffassung des Wortes **נתה** als Kelterung, ¹⁾ und ebenso die als Kelterlied ²⁾ gehört wohl in das Gebiet des **דרכו**. Auch die Beziehung, die Kimchi dem Psalme zu **ענבר אדור הגנתה** zu geben versucht, ist im Inhalte des Psalms kaum aufzufinden. Um einfachsten erklärt sich die Natur des Instruments daraus, daß es aus **תָה** stammt. (Raschi). Daß der Sänger auch den Impuls zu diesem seinem Liede (wenn wir hier von Impulsen reden dürfen) von dem in **תָה** Geschehenen erhalten haben könnte, haben wir bereits angedeutet.

2) . . . **ה' אדני** Ob das im Plur. stehende „unser Herr“ auf die Menschen oder auf das Volk Israel zu beziehen ist und David in dem einen Falle als Vertreter der Menschheit, im andern aber als Vertreter Israels spricht ³⁾ ist wohl davon abhängig, ob wir dem folgenden **מפני עולמים** eine jüdisch nationale, oder allgemein menschliche Deutung geben.

Die entschiedene Imperativform **תנה** in Verbindung mit **שׁא** ist trotz des Analogons in **רְדוּ** (I. B. M. 46, 14) schwer als Infinitiv zu nehmen. Es empfiehlt sich, hier optativisch zu übersetzen: „o, daß du gebest deinen Glanz über die Himmel!“ wozu

¹⁾ Vgl. **מדרש שוחר טוב** **תהלים**

²⁾ Vgl. **אבן עזרא**, **מהבלט**, dieser Auffassung der zurückweist.

³⁾ Vgl. Kimchi und Seforno 3. St.

wir uns hinzudenken haben: und daß deine Offenbarung am Himmel auf Erden verstanden werde! ¹⁾

הַז = אָרוֹן פָּנָיו רְשִׁי מֵהֶן die Ausstrahlung von ihnen heraus u. z. in der Richtung nach oben (von יְהֹוָה vgl. רְמָה יְהֹוָה נְשָׂא חֲבוֹקָעַ, während אָדָר הַדָּר אָדִיר die Macht- und Prachtentfaltung nach der Weite und Breite hin bedeutet).

Dein majestätischer Glanz über allen Himmeln und die Verbreitung deines verherrlichten Namens auf Erden!

3) נָפִי צָלָלָם Umsonst strahlt über den Himmel die Majestät Gottes und künden die Sternenschriften den einzigen, ewigen Schöpfer, wenn der Mensch nicht da ist, die große Kunde mit offenem Herzen aufzunehmen und den erhabenen Namen: Schöpfer! auszusprechen. Dem Kinde legen Vater und Mutter den Namen Gottes auf die noch lallende Zunge und legen damit den Grund zum Glücke ihres Kindes und zur Verbreitung und Verherrlichung des göttlichen Namens im Menscheneschlechte. — Wer vernimmt aus Kindesmund den Lobpreis des ewigen Gottes und fühlt es nicht, wie ein Hauch der Reinheit sein Früheres durchzieht und wie es ihn drängt, selbst liebendes Kind zu sein seinem Gottes? Unschuld redet die Sprache des Kindes, wie sich in seinem Auge die Welt der Unschuld spiegelt. Aus dieser Welt sind die menschenfeindlichen Geister des Neides und der Rache gebannt. Wer wagt es, dem Kinde ins Auge zu sehen und zu hassen, den Gottesnamen von Kindeslippen zu vernehmen und zu fluchen? Die Gottesherrlichkeit und den Menschenadel — Du lehrst sie aus der Sprache des aufgespannten Himmels mit seinen Sonnen und des Kindes in der Wiege mit seinen Wönnen!

4) בְּיַ אֲרָאָה שְׁמֵךְ Der gestirnte Nachthimmel! Zu der überwältigenden Pracht kommt die Ehrfurcht gebietende Stille. Wie da die Millionen gefeierter und ungesteuerter Lichtkörper ihre Bahnen durchlaufen, und alles so unermesslich groß und hoch und in einander verschlungen, und doch so fest und bestimmt abgemessen, und ohne Störung, auch nicht durch einen Laut. Lautloser Gehorsam dem lautlosen Befehle; — da steht wolkenübergreifend des Schöpfers Wille, und da steht zur Einzigkeit herabgesunken, der staunende, sterbliche Mensch.

1) Pal. Ibu Esra zu 1. S. M. 46, 14 (u. nach ihm Hirsh; ferner Michael Sächs „die Psalmen“ 3. St.

5) . . . **מה אנו ש** Beim Anblick der leuchtenden Himmelspracht und beim Anblick des ohnmächtigen Säuglings derfelbe Gedanke: was ist der Mensch? Und Du, o Gott, hast den Menschen besonders bedacht und hast den Menschensohn beauftragt.

6) **וְתַחֲרֹרוּ מֵעַט** Du hast den Menschen um etwas weniger sein lassen als ein göttliches Wesen. Dieses „Etwas weniger“ nach solchem Maßstab — erhöht den Menschen und verleiht ihm die Ruhmeskrone **וּכְבוֹד וְהִדר תְּעַתָּרוֹת**. Der Mensch darf Göttlichem nachstreben und soll Göttlichem nachstreben. — Noch eine wichtige Mahnung enthält diese in **וְתַחֲרֹרוּ מֵעַט**, ausgesprochene Hinterziehung für uns Menschen.¹⁾ Die übermenschlichen Wesen stellen wir uns vor als die willenlosen Sendboten **ה**, des ewigen, einzigen Gottes. Ihre Aufgabe ist die Förderung des absolut Guten. Das Gegenteil, das Böse, ist aus ihrem Tun und aus ihrem Wollen ausgeschlossen. Das Vollbringen der Gottesabsicht ist das Einzige, daß die **מֶלֶאכִים אלקיִם** ihrer Natur nach wollen können. Anders der Mensch. Ihm ist das Gute die eine Seite, der die andere, das Böse, gegenübersteht, und sein Wille kann ihn für das Böse bestimmen. Das ist in Hinsicht auf den unausbleiblichen Vollzug des Guten ein Fehler — **חָסֵר**. Der Mensch und insbesondere der Sohn Israels hat aber in der Befolgung der Gottesweisung das Mittel seinen Willen zu erziehen. Der **בָּר יִשְׂרָאֵל** kann **תּוֹרָה** = Geist und **תּוֹרָה** = Wort auf sich einwirken lassen, so daß das Gute ihm zur Natur wird und er nicht anders kann, als das Gute wollen. Dies ist **כְּבוֹד וְהִדר**, das Gott vor den himmlischen Wesen dem Menschen versiehen und dem Er' **יה'** auf dem Berge Sinai die Krone aufgesetzt hat.

Die Fehlbarkeit setzt den Menschen den unfehlbaren Wesen nach; der Sieg über die Fehlbarkeit stellt ihn um so höher, und dieser Sieg, **עוֹז**, beginnt mit dem Kindessprüchlein: **תּוֹרָה צָוָה לְנוּ מֹשֶׁה!**

7, 8, 9) **תְּמִישִׁילָהוּ צְנָה — צְפֹר** Du hast den Menschen seinem **כְּבוֹד וְהִדר**, seiner inneren Würde entsprechend, mit äußerer Macht ausgestattet. Diese Macht ist wieder nicht Ausfluß einer dem Menschen innenwohnenden, überwiegenden physischen Kraft, sondern sie entspringt aus der Ebenbildlichkeit mit Gott, der dem Menschen eine Seele eingehaucht und ihm mit dem Geiste, dem Mittel die Welt zu beherrschen, auch die Vollmacht hierzu verliehen hat. Es ist deine

¹⁾ Nach der Auffassung des **רַמֶּם אלבושני**.

Schöpfung, o Gott, das Werk deiner Hände — מעשה ידך — und es ist dein Spruch כבשוה, der den Menschen zum Herrn der Schöpfung macht. Vor dieser Legitimität beugt sich nicht nur das beim Menschen Schutz suchende Haustier, sondern auch das Getier des Waldes. Wie ein weiser Regent bezähmt und versorgt der Mensch das eine mit hausväterlicher Milde, und bekämpft er das andere mit Strenge, mit Waffen und Mitteln, die ihm die Vernunft an die Hand gibt. Untertan ist ihm alles, denn Du, o Gott, hast es ihm zu Füßen gelegt כל שתה תחת רגליו. — Es war dies nicht eine einmalige Unterwerfung der adamischen Welt, sondern bleibend eingesetzte (שתי) Weltordnung.

Dieser von Gott angeordneten Menschenherrschaft kann sich weder der Vogel in der Luft, noch der Fisch im Meere entziehen. Bahut sich doch der Mensch Psade durch die Meere!

10 So dringt der Name Gottes, unseres Herrn, über alle Meere in die entferntesten Eilande. Überall wird er genannt und erkannt, denn er hat seinen Träger und Verkünder im pflichtbewussten, seinen Schöpfer erkennenden Menschen und im gottgewählten, dem Gebote seines Gottes nachlebenden Israel. Mit diesem Ausrufe: אָדָנֵינוּ נָה werden alle Errungenschaften der Kunst und Wissenschaft, all die treibenden, drängenden Kräfte der weltbezwiegenden menschlichen Kultur mit ihren ruhmvollen Erzeugnissen, Blüten und Früchten in den Dienst des Einen, Ewigen gestellt. Über den Schiffen, die die Zivilisation über die Meere tragen, wie über den unermesslich weiten, unwirtlichen Ländereien, wo der Gesittung neue Stätten entstehen, wehe die dem Volke Israel übergebene Fahne mit der Inschrift: הָאָדָנֵינוּ הַאֲמִתְהַרְתָּרֶךְ Ewiger, unser Gott, wie machtherrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

Dein Name ganz allein, denn kein Mensch auf Erden, und wäre es der größte, vollkommenste, dem alles untertan, darf diesen Namen, oder auch nur den geringsten Teil seiner Herrlichkeit seinem eigenen Wesen beimeissen. Alle Menschen und alle Welten — Dein allein sind sie, Gott, unser Herr! ¹⁾

Kap. 9.

Allgemeines.

Die Tendenz dieses Psalms ist, wie wir dies bereits bei Be trachtung des Ps. 8 in Kürze bemerkten, eine durchaus nationale.

¹⁾ Vergl. Seforno §. 5.

Nach all den schweren Geschickesschlägen, die unser König David als unglücklicher Vater wie als verleumideter und geächteter Sohn seines geliebten Volkes erlitten, steht der Davidsthron gesichert und ruhmvoll da. Gott hat gerichtet. Wie einst das Haupt des Riesen Goliath¹⁾ durch die Hand des Jünglings David fiel, so hat die Hand des vielgeprüften Mannes David den vielföpfigen Verrat zu Boden geworfen, und die verräterischen Feinde weichen zurück, straucheln und schwinden dahin, hinweg von Gottes Angesicht.

Der Psalmlist fordert Zion auf mit einzustimmen in das Danklied seines Königs, denn dieser findet nirgends anderswo den rechten Ton für sein zu Gott emporsteigendes Lied als in den Toren Zions.

Den Pforten des Todes entronnen,^{בְּשַׁעֲרֵי מוֹתָה}, will Israels frommer König innerhalb der Pforten der Tochter Zions über den von Gott versiehenen Beistand in Jubel ausbrechen,^{בְּשַׁעֲרֵי בִּישׁוּעָתָךְ}
בְּתִין אֲנִילָה

Um heißen Dankgefühl schmelzen die Herzen des Königs und der Nation in eins zusammen wie ihre Leidensgeschicke sich geglichen haben.

Von dieser Leidensgeschichte tönen im Psalm hier und da herbe, ernst stimmende Klänge in den Jubel hinein. Ist's, um durch den Gegensatz die Freude zu erhöhen, oder ist's, um sich selbst und dem Volke mitten im Jubel die Tage bittern Leids und schweren Kampfes vor die Seele zu führen, die noch kommen können und kommen werden, und um sich und das Volk für diese Kämpfe zu stählen und zum mutigen, durch innere Einheit gestärkten Gottvertrauen aufzurufen? Uns will es scheinen, daß beides der Fall ist.

Wir vernehmen in diesen שְׁעָרֵי בְּתִין, durch die das jubelnde Volk mit seinem Könige einzieht, den schweren Tritt des einst einzehenden Feindes und die Wehklage der in die Gefangenschaft wandernden Kinder Zions. Wir vernehmen den Auffschrei tausendfachen Martyriums und den Gottesschwur der Vergeltung für unschuldig vergossenes Blut. Wir vernehmen das Getöse niederstürzender Städte-ruinier und das Wüten bestrafter Tyrannen. In das sonnige Leben der von König und Volk begangenen Dankesfeier wirft eine noch im Schoße der Zeiten ruhende kampferfüllte Zukunft ihre düstern

¹⁾ Vgl. רְדִיק (zitiert von ספר מקדש מעט), der im Namen seines Vaters erklärt, dieser Psalm beziehe sich auf den über נִלְיָת errungenen Sieg. דָה אַטְזִיה לבן sei die Zueignung an den Sänger בֶן, dessen Namen wir im וְעַמָּה אֲחֵיכֶם המשנים זכריוּהוּ בֶן וַיְעַזְּאֵל genannt finden . . .

Schatten. All dies, das, was ist und was sein wird überragt der Gottesthron, übertönt der Gottespruch, der die Zeiten und Menschen sondert nach Recht und Unrecht, nach Wahrheit und Lüge. All dies faßt unser Sänger in seinen Liedesgruß an sein Volk, dessen König er ist, und an die Menschheit, deren König er sein wird.

Dies ist der Gesamteindruck, den unser Psalm auf uns macht. Er läßt sich schwer in Einzelheiten zerlegen. Alle die überwähnten Momente, in ihrer persönlichen und nationalen Natur, in ihrer engern zeitgeschichtlichen und in der weitesten weltgeschichtlichen Bedeutung, sind so innig miteinander verknüpft, daß ein Loslösen des einen vom andern die Einheitlichkeit des Ganzen stören und — fügen wir hinzu — die große poesievolle Schönheit des Psalms beeinträchtigen müßte. — Indessen sind in unserem Psalm, wenn auch nicht deutliche Merkmale einer strengen Einteilung, so doch leise Zeichen einer Gliederung des Stoffes wahrzunehmen.

Der Stoff ist nationaler Natur und trägt das Gepräge der großen Persönlichkeit unseres Sängers, des nationalsten Königs des jüdischen Volkes, der seinem Volke die Zukunftsgeschichte seiner Leiden und Freuden — vorgelebt hat.

An einzelnen Punkten kommt das mächtige Gefühl dieser Persönlichkeit zum Durchbruch, und da hören wir das tief ergreifende, vertrauensvolle Gebet des treuen Gottesdieners zu seinem Gotte, und wieder den vorwurfsvollen Anruf des für sein Volk einstehenden Gottesgesalbten an die haßerfüllten Feinde Israels.

Diese Punkte können als Ruhe- und Übergangspunkte in unserem Psalm gelten. Wir heben, dem bisher Ausgeführt entsprechend, den Inhalt des Psalms abgrenzend, die folgenden Teilungspunkte hervor: Vv. 1—3: Des Sängers Dank. — Vv. 4—6: Die Feinde weichen und verschwinden. Gott, mein Sachwalter, hat sie gerichtet. — Vv. 7—9: Anruf an den Feind, an die Tyrannen, die, wo immer sie die Menschheit bedrohen, vor Gottes Richterstuhl gestellt werden. — Vv. 10—11: Gott ist dem Bedrückten eine Burg zu allen Zeiten der Not. Darum sollen auf Gott vertrauen, die seinen Namen kennen, denn Gott hat die nicht verlassen, die seinen Namen zu kennen und zu verbreiten gesucht. — Vv. 12—13: Zion ist Verkünder des göttlichen Namens unter den Völkern. Zion hat seine Blutzeugen für die Einheit Gottes gestellt, und Gott fordert das Blut. — Vv. 14—15: David gesellt sich zu den flagenden, bittenden und

dankenden Zionskindern. — Ps. 16—17: Zur Verherrlichung des Rechts vollzieht sich das Strafgericht an dem sich in eigener Schlinge verstrickenden Bösen. — Ps. 18—21: Solche Tatsache verbürgt die völlige Vernichtung der Bösen, ob sie, Mensch gegen Mensch oder Volk gegen Volk, Gewalt ausüben. Gott ist Herr und Meister und Er wird ihnen den Meister zeigen. —

Einzelnes.

1) מִנְצָחָ עַל מוֹת לְבָן. Es hält schwer sich für die eine oder die andere der von den Erklärern über "מוֹת לְבָן עַל מוֹת" geäußerten Ansichten zu entscheiden. Immer bleiben Schwierigkeiten zurück, die uns bei der betreffenden Auffassung die Glätte eines grammatischen und logisch korrekten פשׁט vermissen lassen. Die dem Wortsinne nach nahe liegende Annahme, daß מוֹת לְבָן von עַל zu trennen und auf den Tod Absalons zu beziehen sei, ist von Raschi nicht nur aus grammatischem Grunde, sondern wohl hauptsächlich darum abgelehnt, weil im Psalm keine auf dieses dem Vaterherzen so überaus schmerzliche Ereignis führende Spur zu finden ist.¹⁾

Über diese Schwierigkeit scheint uns jedoch ein sinniger Midrasch hinweg heben zu wollen. Das Midraschwort knüpft an die Worte עַל מוֹת לְבָן an und lautet:

Hierauf bezüglich hat wohl Koheleth gesagt: „Alles hat er sein eingerichtet für seine Zeit. Auch die Ewigkeit hat er in ihr Herz gelegt, ohne daß jedoch der Mensch ausfinden kann das Werk, das der Herr gemacht, vom Anfang bis ans Ende“ (Kohel. 3). R. Berechja im Namen R. Jonathan: Lies nicht „auch die Ewigkeit — שָׁׁלֵם — hat Er in ihr Herz gelegt“ sondern: Die Liebe zu den Kindern — שָׁׁלְלִים — hat Er in's Herz der Eltern gelegt. Das ist einem König zu vergleichen, der zwei Söhne hat. Der eine, der ältere, war schön von Ansehen und geschäzt, der andere, der jüngere, verunstaltet und mißachtet. Dennoch liebte der König diesen verunstalteten jüngeren Sohn mehr als den älteren, allgemein geehrten. (Midrasch Schocher

¹⁾ S. Raschi z. St. הַ אֲמִין פָּתָרָן וְ זָכָרָן בְּ מִזְמֹר עֲדֹת וְ זָכָרָן לְאַמִּין. Vgl. Ibn Esra, der die von Raschi aus einer Massora hergeleitete Vermutung der Zusammengehörigkeit der Worte מוֹת עַל nicht teilt.

tow und Jalkut z. St.)¹⁾ Wenn irgend jemandem, hat Gott unserem Könige David „die Ewigkeit in's Herz gelegt“. Von Gott erleuchtet, ist er Zeuge der Ereignisse, die in den spätesten Zeiten das Volk Israel erleben wird. Er erlebt die Zukunftsgeschicke seines Volkes mit in seinem Geiste, er empfindet mit den Unterdrückten die Schmach des an ihnen begangenen Frevels, er ruft die Freuler vor den Richterstuhl des ewigen Gottes und verkündet ihnen mit flammenden Worten das niederschmetternde Urteil. Hört man, wie in unserem Psalm, das grimig strafende Wort des Psalmisten, so meint man den über den Trümmern einer Welt der Tyrannie schwelenden Rachegeist des beleidigten Rechts, der gefälschten Wahrheit und des blutig gehetzten Volkes der Leiden und der Wahrheit, Israels, zu vernehmen. Man meint, das Rachewerk des Moments, die an Fürsten und Völkern sich vollziehende Gerechtigkeit mit den die betreffenden Zeitperioden erfüllenden schaurigen Erscheinungen der Vernichtung hätten Geist und Herz des Sängers gefangen genommen und in ihm nicht den kleinsten Raum gelassen für Liebe und Erbarmen.

Doch dem ist nicht so. Der Mann, der Herold ist der die Gottesstrafe herbeiführenden einzelnen Zeitschläufe, der Sachwalter für Recht und Wahrheit, der sich mit einschneidendem Verstandesurteil in die tiefen Gründe dieser Zeitschläufe versenkt, um Gott als den Meister zu preisen, der alles recht und richtig gemacht zu seiner Zeit — את הכל עשה יפה בעתו — — derselbe Herold und Sachwalter trägt die Ewigkeit in seinem Herzen, die Ewigkeit, die weiter reicht als das Jahrzehnt und das Jahrhundert mit ihren strengen folgerichtigen Forderungen, in einem Herzen, das vielgeprüft und schwer verlegt in seinem heiligsten Vatergefühl, dem mißratenen Sohne Liebe und Erbarmen bewahrt.

Dieses Vaterherz, das dem von Gott gerichteten Sohne Absalon nachtrauert, hat es gelernt, die dem Gottesgerichte verfallenen Sünder und Freuler zu betrauern. Während der Mund des Sängers den Fluch der Vernichtung ausspricht, der nach Gottes Ratschluß im

¹⁾ למנצח על מות לבן ושה (קהלת כ יה) את הכל עשה יפה בעתו
רבי ברבי' בשרי אמר אל תה קורא נם את העולות נתן לבכם אלא
אהבת עולמים ותינוקות נתן לבכם של אבותיהם מישל למלך שהיה לו
שני בני א' גדול וא' קטן הנadol מכובד והקטן מתוונף אעפ' כ הוא
אהוב את הקטן יותר מן הנadol (משוחחת וילקוט המלכים ט)

Laufe der Zeiten gerechterweise die bösen Kinder dieser Zeiten trifft, zückt sein Herz vor Schmerz zusammen. Es ist das Herz des Vaters, der auch solchen „Kindern“ nachweint. In dieses Herz ist die Ewigkeit gelegt und das Gebot der Menschlichkeit, das so schrankenlos weit reicht wie das Gebiet der Menschheit.

Hat ja auch der edle Davidssprophet Jeschajahu, nachdem er für Moab graue Vernichtung erschaut, ausgerufen: „Mein Herz jammert um Moab!“ (Jes. 15,5). Und dem der Zertrümmerung anheimfallenden sündhaften Babel, diesem Treiber des in Gefangenenschaft lebenden Israels, widmet derselbe Prophet den erschütternden Nachruf: „Ein schwer Gesicht ward mit verklundet . . . darum sind meine Hünsten voller Schmerz, Wehen ergreifen mich wie Wehen der Gebärerin. Vor Angst höre ich nicht, vor Schrecken sehe ich nicht. Mir schwindet der Sinn, ein Grauen durchzittert mich, die Nacht, die ich ersehnt, ward mir zum Entsetzen!“ (Jes. 21, 2—4.)¹⁾ Nun, auch hier spricht ein Herz, in das die Ewigkeit gelegt ist und die Trauer um ein vernichtetes — feindliches Volk. Solches Empfinden kennt nur der, der Völker und Fürsten, der die Menschen alle mit ihrem Glück und ihrem Unglück an seinem Herzen hält.

Solche Töne sind's, die die Saiten des Davidischen Instruments durchzittern, und dieses Instrument führt den Namen **מוות לבן**. Wie nun, wenn der um den Tod seines todes schuldigen Sohnes trauernde Vater dieses Instrument so genannt und es dazu geweiht hat, den den todes schuldigen bösen Völkern und Menschen zu haltenden Nachruf mit wehmütigen Tönen zu begleiten? Wie, wenn dieses Instrument dem Sänger und uns sagen soll: Der Tod der Bösen ist zu beklagen gleich dem Tode eines schuldbeladenen Sohnes, dessen Andenken nicht aus dem Vaterherzen gerissen werden kann, ohne daß dieses Herz blutet und erfüllt wird von unaussprechlichem Weh? Der Midraschweise hätte dann einen tiefen Blick in die edle Menschennatur getan, indem er sagt: **ונם את העולם נתן בלבכם** Und auch die Ewigkeit, die Welt und den Weltschmerz legte Er ihm in's Herz, zusammen mit **אחותיהם בלב אבותיהם**, mit der Liebe der Eltern zu den Kindern. Wir könnten die Auffassung, die dieses Instrument durch ein **מוות לבן** mit **את העולם נתן**

¹⁾ ע' רשי שכתב בשם מדרש אנדה: הנביה חי רחמני ומורתנה

על פורענות האומות. —

eng verbindet, verstehen, und wir würden für dieses „על מות לבן“, an der Spitze unseres Psalms die rechte Deutung finden.

בְּכָל בְּכָל לְבִי אָוֹדָה הַכָּל לְבִי Augenscheinlich soll und **כָּל נְפָלָאֹתִיךְ** sich gegenseitig decken. Es ist ja unmöglich, sämtliche Wundertaten Gottes aufzuzählen und das Lob des allmächtigen Wundertäters zu erschöpfen. Schon der Versuch einer solchen Lobpreisung wird von den Weisen mit den Worten zurückgewiesen: **סְיוּמֵתִיךְ לְשִׁבְחָא דָמְרֵי עַלְמָא** Meinst Du das Lob des Herrn der Welt erschöpfen zu können! ¹⁾ Mit dem umfassenden **כָּל**, soll hier gewiß nicht die Summe aller von der Allmacht täglich und ständig verrichteten Wunder ausgedrückt werden. Es soll dieses **כָּל**, vielmehr eine einheitliche Bezeichnung der verschiedenen Kategorien von göttlichen Wunderwerken sein. Wunder, die das göttliche Walten in der Entwicklung des einzelnen Menschenwesens, und die die Gotteswaltung in der Geschichte der Völker und Nationen und in hervorragendster Weise in der Geschichte Israels begleiten; Wunder, die sich in der Vergangenheit Israels vollzogen, und die in Israels spätester Zukunft sich vollziehen werden, sie alle will dieses **כָּל נְפָלָאֹתִיךְ** nicht beim Namen nennen, sondern als den Ausfluß der Vorsehung, als die Werke des einen, ewigen Gottes anerkennen. — Ebenso will dieses **כָּל לְבִי**, sagen, daß unser Sänger den verschiedenartigen wunderbaren Gnadenbezeugungen der wunderwirkenden Allmacht, ob sie sich nun im einzelnen oder allgemeinen kundgeben, Verständnisinnigkeit bewahrt, und daß seine Herzessaiten auf all die Töne gestimmt sind, die unter den Griffen der wundertätigen Gotteshand im Leben des Einzelnen und im Geschichtsleben Israels, eine wunderbare Harmonie bildend, vernehmbar werden. —

Mit all meinen Herzesstimmungen, die von „מות לבן“ begleitet, vom Grabe des Sohnes zu den Gräbern hingefunkener Völker- und Tyrannengrößen sich fortpflanzen, danke ich Dir, Gott. So will ich deine Wunder alle erzählen.

בְּקֶדֶם אַשְׁמָחָה וְאֻלְּגָדָה בְּךָ In Dir mein Jubel. Es ist nicht der Fall meiner Feinde und meine persönliche Rettung, was mich jubeln macht, sondern es ist das Bewußtsein, daß in diesem Falle und in dieser Rettung dein Wille sich vollzieht. Unsere Weisen fügen hinzu: **בְּךָ בְּתוּרָתְךָ בְּךָ בְּיוֹשֻׁעָתְךָ** „durch Dich, das ist durch

¹⁾ יְמֵן נְבָנָה

deine Lehre; durch Dich, das ist durch deine Hilfe". Diese Hilfe ist die Probe auf die Wahrheit deiner Lehre und das Zeugnis dafür, daß mein ganzes Leben mit seiner in der Zukunft Israels liegenden Bestimmung dieser תורת-ה-Wahrheit dienen.

Auch der fernere Ausspruch der Weisen wird uns verständlich, der lautet: בְּכֵב אֹתִיזֶת שְׁבָתוֹתךְ. Wie meine Lobesverkündigung der göttlichen Gnade, sieht sich auch meine Herzensfreude nach dem Alphabet des תורה-wortes, Buchstabe für Buchstabe zusammen. Das ist die Sprache meines Dankes und meines Jubels. — ¹⁾

4, 5, 6) נָעַרְתָּ — כִּי — בְשׂוֹבָן Wenn meine Feinde zurückweichen, so bist Du es, Gott, von dessen Antlitz hinweg sie straucheln und schwinden. — Was diese Feinde aus Prinzip — אוֹיֵב — trifft, ist Vollzug eines nach Recht und Satzung gefällten Urteils. Du hast mir Recht verschafft, weil Rechtsgründe für mich gesprochen, und weil von dem Richtersthule, auf dem Du sithest, das Recht in seinem wahren, von Scheingründen ungetrübten Wesen — זָדָקָה — ausgeht. So im einzelnen, wo es meine Person betroffen, מִשְׁפָּטִי וְדוֹנִי, wo es gegolten, mich als Jüngling über den Nationalfeind Israels, über den Riesen Goliath, siegen zu lassen und gegen die feindlichen Riesen im eigenen Lager, gegen Reid und Verleumdung in Schutz zu nehmen. Und so im allgemeinen, wo ganz Israel, durch deinen Arm aus Ägyptens Foch durch Meeresfluten hindurch gerettet, den Kampf gegen Amalek zu bestehen hatte, und wenn dieses Israel Geschlecht nach Geschlecht gegen Feinde des Rechts und der Wahrheit, gegen irre geführte Völker und ihre Tyrannen wird kämpfen müssen. — Für Völker, die die auf Recht und Sittlichkeit hinzielende Gotteswarnung nicht verstehen, und für den frevelhaften Gewalthaber, der sich den Unverständ der Völker zu nutze macht, hat die Geschichte kein dauerndes Blatt und kein bleibendes Gedenken שְׁמָם מִחִיָּה לְעוֹלָם וְעַד denn der Geist der Geschichte dient dem Gotte des Rechts.

7, 8, 9) וְהַוְאֵי שְׁפָט הָאוֹיֵב — וְהַ — „Du lösfst ihren Namen aus für alle Seiten“. — Was taten jene Völker und ihre Helden der Gewalt und des Unrechts nicht alles und was werden sie nicht alles tun, um ihren Namen nur ja zu verewigen! Die einen wollten als Städteerbauer, die andern als Städteverwüster ihre Namen auf

¹⁾ Vgl. Ps. 25,2 מִשְׁוָה' חַטָּאת

die Nachwelt bringen. Als ob eine Welt, in der Recht und Wahrheit fehlen — Ewigkeiten zu vergeben hätte.

Ο Feind! dahin sind die Trümmer für immer, und die Städte, die du zerstörtest — verschwunden ihr Andenken — **הַמִּתְהָ**, das sind sie! Damit sind die **נוֹיִם** mitsamt dem **רְשֵׁעַ** aus B. 6 bezeichnet. Zerstörung bahnt ihrer Ruhmesgier den Weg, über Ruinen von Menschen — Familien — und Volksglück führt dieser Weg dahin, und Trümmer lässt er als Spuren zurück, bis über die letzten Spuren der Hauch der Vernichtung dahinfährt — das sind sie in ihrem ganzen Wesen, **הַמִּתְהָ!** Ewigkeit wolltet ihr für euch? Ewig ist Gott und fest sein Richterstuhl für's Recht. — Recht fordert Gott für seine Welt. Der Rechtsgedanke **צֶדֶק** muss sich in der ganzen Gotteschöpfung **הַבָּל** befestigen. Die Nationen sollen sich auf ihren eigenen, ihren weltgeschichtlichen Berufsarten entsprechenden Bahnen zu diesem Ziele hin entwickeln. Wie mein eigenes Geschick, so lenkt der Weltenherr das Geschick der Nationen, und so lässt Er die eine siegen, die andere unterliegen, nach Maßgabe rechtlich erwogener Ansprüche und Leistungen, erworbener Fähigkeiten und naturgemäß wirkender Volkskräfte.¹⁾ Der große **צֶדֶק**-Gedanke muss sich ausleben in ehrlichen, sozialen Lebensaufgaben — in Kulturbestrebungen, die der Lehre des Rechts und der Wahrheit dienen. — Und Wahrer dieser Lehre ist Israel, und gesalbter König in Israel ist **דוד**, der Psalmist selbst.

Dieser König tritt mit dem Anrufe: !**הָאוֹיב** aus seiner Burg heraus auf die Hochwarte der Völkergeschichte.²⁾ Es ist ein erhabener Moment. Wir vernehmen den Ankläger der Pharaonen, der Alexander, der Nebukadnezar's, der Titusse und ihrer Epigonen in allen Zeiten, und wir sehen König David inmitten seines Volkes stehen und hören seinen Ruf: hier stehen wir bis an's Ende der Zeiten, mit uns, in uns der ewige Gott!

10, 11) **וַיְכַתְּהֹר בְּךָ** — Und Gott wird eine bleibende, starke Burg sein dem Gestoßenen, Bedrängten, und das ist Israel.³⁾ Seitdem das **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** auf Erden, in den Staub

¹⁾ ר' ירושלמי ד"ה פ"א u. f. ר"ד' ק' Vgl.

²⁾ ר"ד' ק' Vgl.

³⁾ אֵיךְ יוֹחַנָּן כֹּל מָקוֹם שָׁנָאָמָר דֶּל דֶּל עֲנֵי וְאַבְיוֹן מִן בִּישְׂרָאֵל
הַכּוֹתֵב מִדְבָּר שָׁאֵין עֲנֵיות זֹהַ מִחְמָבֵב בְּהַמִּיק (מדרש שוחט).

gefunken, trägt für Israel sein ganzer Zeitwandel den Charakter der „Engie“ — צָרָה בְּצָרָה mit dem eliminierten bestimmenden Artikel (חָא הַיִדְעָה) weist auf die ganz Israel bekannte, von ganz Israel zu empfindende Beengung und Beschränkung seiner geistigen und politischen Entwicklung, auf die Not im Geistesleben hin.¹⁾ In diese Zeitperiode der צָרָה im höhern Sinne können einzelne Zeitabschnitte, Jahre — Jahrhunderte von ganz verschiedener Färbung hineinfallen. Es können mit den Kulturepochen die Zeitschritte — עֲתָה — wechseln, und der soziale Druck kann zeitweise der Freiheit und einem physischen Wohlergehen Platz machen. Dennoch wird für die Galuthzeit Israels die Generalbenennung צָרָה ihren Platz behaupten, und gerade für solche freiheitliche Zeitschritte, die den Charakter צָרָה, und mit ihm Israels Erinnerung und Hoffnung, leicht verwischen können, für die Notzeit בְּצָרָה mit ihrem dem Bestande Israels gefährlichen Wechsel von Jammer und Glück ist die feste immer sich gleichbleibende Burg des Gotteschutzes — הַמְשֻׁבֵּד — so sehr nötig. — Dieses וַיְהִי ה' hat jedenfalls בְּכָל שְׂרָאֵל so gut wie den Einzelnen, der sich in צָרָה befindet, im Auge. — Israel wird sicher diese Burg des Gotteschutzes finden. Das verbürgt ihm sein ganzer Erziehungsgang als Volk Gottes von den frühesten Ahnen angefangen. Mit Herz und Seele haben die Väter den Namen des ewigen, einzigen Gottes gesucht. Sie haben ihn gefunden und ihren Nachkommen übergeben, die in ihren Edelsten mit dem Leben eingetreten sind für die Wahrheit ihres Gottesbegriffes. Wer Dich, o Gott, so gesucht, und deinen Namen gefunden und geheiligt hat, der mag sich zu diesem Namen bekennen in der Zeiten Sturm und Not und in Dir, o Gott geborgen sein.²⁾

12, 13) זָמְרוּ לְהִי' — כִּי דָרְשָׁנָה Mit vollem Namen und in voller Siegesherrlichkeit tritt hier der Name Gottes, der auf Zion thront, hervor. Der große Begriff צִיּוֹן hat sich, wie in der Geschichte so hier im Liede, hindurchgerungen durch die ruhmgerigen Feinde mit ihren Triümmern und durch die wechselreichen Zeiten mit ihren

1) Auch den Einzelnen betreffend bezeichnet Die Not im allgemeinen, die keinem Sterblichen ganz fern bleibt, während mit die verschiedenenartigen Zeitgescheide, die die Not ausmachen und verschärfen, gemeint sind.

2) Vgl. שָׁוֹחֵט wo es heißt: מַה יְהִי שָׁמֶךְ? מַן לֹא? Dieser Auspruch scheint unsere Auffassung zu unterstützen.

Nöten. Auf Zion thront Gott! Singet nur euer Lied, tragt nur die Kunde unter die Völker und gebet Gott zu erkennen aus seinen Werken und seinem Wirken.

„יְשָׁב צִוִּין“, ist der Name, den die „זֶדַע שְׁמָך“, für Gott in der Geschichte Israels festgestellt¹⁾ und den sie als den Höhepunkt ihres Gott geheiligten Geistesschaffens und Herzenssehnens betrachten.

„לְהִיּוֹת יְשָׁב צִוִּין“ — ist die Inschrift der jüdischen Nationalfahne, um die sich die in alle Länder der Erde hin zerstreute Israelsgemeinde zu scharen hat. — O, wie viele Hunderttausende der edlen Fahnenträger sind für Zion blutend hingesunken! Gott forderte es, daß ihr Blut vergossen werde, denn ohne, oder gegen den Willen Gottes wird keinem Menschen ein Haar gekrümmt auf Erden. Die „דורשין ח“ hatten ihr Bekenntnis mit ihrem Blute zu besiegen. Dies lag im Ratschluß Gottes, der, nach einem tief ergreifenden — Berichte der Weisen, auf das Martyrium R. Akiba's bezüglich sprach: דָרְשֵׁנִים ח בְּכָל עֲלָתָה בְּמַחְשָׁבָה לְפָנֵי. Die דָרְשֵׁנִים ließ also der Prozeß bestehen.²⁾ Doch Er, der ihr Blut forderte, gedachte und gedenkt der אֶזְרָח זֶבַד, die ihr Blut hingegeben und derer, die dies Blut vergossen, denn vor Gott gibt es kein Vergessen. לא שבת ח.

Diese Waltung Gottes schließt ein doppeltes in sich, das uns Menschen rätselhaft und einander widersprechend erscheinen kann. Doch sind dies eben Werke der Gotteswaltung, die in Gottes Allweisheit ihren Ausgleich finden.³⁾ Diese verkündet unter den Völkern! עלילותיו!

14, 15) חָנֵנִי ח — לְפָנֵן אַסְפָּה Das glorreiche Martyrium in Israel, das in seinen schaurigen Erscheinungen vor des Psalmlisten Seele tritt, erweckt in ihm, dem königlichen Bannerträger des Zion, den Gedanken, daß auch er als einzelner Mann und als Vertreter Israels verpflichtet sei für die große, heilige Sache seines Volkes,

¹⁾ Schon wegen dieses Zusammenhangs empfiehlt es sich auf Gott und nicht auf „die Bewohner Zions“ zu beziehen.

²⁾ Abweichend von der Auffassung des Wortes דָרְשֵׁנִים als Einforderung des vergossenen Blutes zur Genugtuung wie in דָרְשֵׁנִי ח. B. M. 42,22 glaubte ich hier das Wort in seiner Bedeutung von fordern, verlangen nehmen zu sollen wie in 1. Könige 14,8. Ps. 58,15, Michä 6,5 u. v. a.

³⁾ Vgl. 5, B. M. 22,14. גָּדוֹלָא עַלְלָה, wo einerseits die Lüge des doppelzügigen menschlichen Handelns, und anderseits die furchtbare Wahrheit im vielgestaltigen Wirken Gottes bezeichnet wird.

die die Sache seines Gottes ist, wenn es nötig, den Märtyrertod zu sterben. Und David durchlebt im Geiste jene Momente, in welchen er bis an die Pforten des Todes gelangt war, in welchen „Ströme der Unterwelt ihn geschreckt“ und in welchen ihn Gottes rettende Hand emporgehoben. Todesschatten senken sich auf die Saiten „Muth labbens“ nieder, und der Hasser Wüten macht die Hand erzittern, die in die Saiten dieses Instrumentes — מות לבן, greift.

Da, indem der königliche Psalmlist sich mit seinem eigenen Lebensgeschick dem Geschick seines an Märtyrern reichen Volkes so ganz zugesellt, kommt ihm sein Doppelwesen so ganz zum Bewußtsein, und es entringt sich ihm der Ausruß: חנני ה'! Gnade und nochmals Gnade, o Gott! ¹⁾

Es ist der Hilferuf, wie ihn Israel auf seinen Wanderungen, bald von den Ungeheuern der Wüste, bald von den Ungeheuern der Städte und Burgen verfolgt, so oft ausgestoßen und noch oft ausstoßen wird, bis ihm die offenen Tore der Zionstochter winken und es seine Heimat findet, und in der Heimat Gott, seinen Gott, der sodann der Gott der ganzen Menschheit ist. — Diese שעריה בת ציון sind die Sehnsucht unseres Sängers. Dahin trägt ihn sein beschwingtes Lied, das — dort in Jubel ausklingt.

16, 17) נודע ה' נזב נוים — Ali ganzen Völkern wie am einzelnen Frevel vollzieht sich die Wiedervergeltung. Das Verbergen des Nezes, רשות זו טמן, ist eine Steigerung des Raaffinements gegenüber dem Graben einer Grube: שחת עשו, und פעל בפי רשות ist das handgreifliche Werk des persönlichen Politik, die ebenso unmoralisch ist wie die grobe Tat des Ruchlosen. Gott straft beide an den Urhebern. Indem die Strafe als die natürliche Folge der Tat sich entwickelt, wirkt sie erziehlich und bessernd auf Personen und ganze Völker. Darin zeigt sich Gott nicht als strafender Richter allein, sondern auch als allliebender, ewiger Gott ה' נודע, und darin liegt die große Lehre für die Mit- und Nachwelt. הגיון של ה'.

18) ישובו רשותים Da, wo die Vergeltung des Bösen ausbleibt oder doch dem Auge des Mitlebenden unjichtbar bleibt, gehen die Bösen dennoch nicht straflos aus. Es gibt ein Gottestribunal, dessen Rechtspruch hinausreicht über die Grenzen des irdischen Daseins.

¹⁾ Vgl. אלשיך

Diesem Spruche entgeht der Schuldige nicht, und es drängt und treibt ihn mit verdoppelter Kraft zum Richtplatze der Seele hin: **לְשָׁאֵלָה**.

Auch hier werden sündhafte Völker und einzelne Sünder unterschieden, **כִּי נַוִּים שְׁבָחֵי אֱלֹקִים רְשִׁיעִים**, nur daß, zum Unterschiede von B. 16—17, hier in B. 18 die einzelnen **רְשִׁיעִים** den Volksgemeinschaften — **נוֹם** — vorangestellt werden. Irren wir nicht, so hat dies einen tiefliegenden Grund.

Verbrechen nationalpolitischer und sozialer Natur rächen sich in ihren Konsequenzen viel sicherer und schneller, wenn sie von einem Volke, als wenn sie von Einzeln verübt werden. Eine Volkssünde ist nicht zu verbergen in ihren Wurzeln und bald und sicher zu erkennen in ihren Früchten. Die Stützen eines Staates haben die Wohlfahrt all der das Staatsleben bedingenden öffentlichen Institutionen zu tragen und müssen vollkommen gesund sein. Jede moralische Fäulnis bringt sie zum Zusammenbruch. Da gibt es keine Halb- und Viertelmoral, mit der der Einzelne — zur Not sich abfindet. Auch erweist sich die Geschichte, indem sie mit den innerhalb des Volkslebens zu Tage tretenden Tatsachen rechnet, als eine erbarungslose Exekutivgewalt der Weltgerechtigkeit, vor der es kein Verstüchsen gibt.

Darum stehen in B. 16—17 die Völker in vorderster Reihe und hinter ihnen steht der **רְשִׁיעָה** mit seiner Einzeltat **פָּנָל בְּפָנָיו**. — Anders in B. 18. Hier handelt es sich um die Abrechnung, die der Schöpfer mit seinem Geschöpfe hält, und das Strafanit wegen der aus Gottvergessenheit vom Menschen an seinem Gotte begangenen Sünden ist nicht der irdischen Strafgewalt übergeben. Hier trifft die Selbstanklage Mann für Mann, und sie spricht lauter als das öffentliche Gewissen einer Gesamtheit, in deren Mitte es schürende, sühnende Elemente geben kann, die oft dem Auge der richtenden Mütwelt entgehen. In „**שָׁאֵל**“ haben die einzelnen **רְשִׁיעִים** den Vortritt, und ihnen folgen die **נוֹם שְׁבָחֵי אֱלֹהִים**. —

19) **כִּי לֹא לְנִצָּחָה יִשְׂבַּח שְׁבָחֵי אֶ' . כִּי לְאַלְגִּנְצָה** Den wird das **שְׁבָחֵי אֶ'** entgegerufen. Ihr mögt Gottes vergessen, Gott vergift des Elenden nicht. Wieder wird der einzelne **אַבִּינָן** und die Hoffnung der Demütigen **עֲנוּמִים** neben einander genannt. Die von Gottvergessenen gedemütigten Bekennner des einzigen Gottes erhält einzig und allein ihre Hoffnung, „**אֲוֹתָם וּכְר'**“, daß Gott ihrer gedenkt, und diese Hoffnung wird nicht für immer schwinden, wenn es auch Zeiten

gibt, in welchen sie getrübt wird. Mit dieser **תָקוֹה** Gesamtisraels ist und bleibt der **אַבִּיּוֹן**, als welcher ja der Psalmist sich selbst mit begreift, unauflöslich verknüpft. Der gekrönte **אַבִּיּוֹן** stellt sich hiermit abermals in Reih und Glied zu seinem Volke und spricht es aus: Dein Gott ist mein Gott und deine Zukunft soll meine Zukunft sein!

20, 21) **קְוִמָּה ה'** — **שִׁירָה ה'** Wie im Bisherigen der Anschluß des Einzelnen an die Gesamtheit ins Auge gefaßt wurde, und der Sänger in diesem Zusammenschluß der Kräfte und im Aufgehen des Einzelindividuums in die Volksgemeinschaft eine Potenzierung und Gehobenheit der Einzelperson erblickte, so findet in diesen Schlussoezien unseres Psalms das Gegenteil statt. Es werden hier **נוֹם** auf **אַנוֹשׁ**, große Gemeinschaften auf die Einzelwesen — auf das schwächste Einzelement der Gemeinschaft, auf das sterbliche, leidende Menschenwesen zurückgeführt. — Leicht überhebt sich der zur höhern Stufe eines Volksdaseins emporsteigende Einzelne. Aus dem stillen Kämmerlein des selbstrichterlichen Gewissens flüchtet so Mancher in die Öffentlichkeit, wo in der Weite des Raumes und des Interessenkreises das Gewissen dehnbar werden kann. Der Nationalstolz wird oft zum Hochmut, von dem das edle Menschenbewußtsein in die Tiefe sinkt. — Was hatte und was hat Israel, das in seine Einzeli-glieder aufgelöste Israel, nicht alles von diesem Hochmut einer sich bevorzugt dünkenden „Masse“ und Nationalität zu erdulden!

Gegen diesen Völkerstolz ruft der Psalmist den ewigen Richter des Menschen auf. — Vor Deinem Angesichte, Gott, mögen Völker gerichtet werden. Da bekunde sich zunächst der Mensch in seinem wahren Wesen und Werte und — troze nicht! Ehrfurcht vor dem Ehrenwürdigen und die Erkenntnis, daß eine wahrhafte Volksgröße sich aus einzelnen Menschenwerten zusammenseße, und daß für Menschen- und Staatengebiete die Gotteserkenntnis der einzige Wertmesser sei — das ist der große edle Wunsch, den der König Israels für die Völker hegt. Dies ist das Gebet des gekrönten — **אַבִּיּוֹן** für die hoffenden und immer wieder hoffenden **עֲנוּם**. —

Es ist Israels Hoffnung, daß dieses Gebet vor Gott Erhörung finden werde! **תְּהִלָּה**

Rap. 10.

Allgemeines.

Fast von sämtlichen Erklärern wird dieser Ps. als die Fortsetzung und Ergänzung des vorigen Ps. 9. aufgefaßt. Abgesehen

davon, daß dieser Ps. 10. nicht mit einer besondern Überschrift versehen ist, bestätigt diese Auffassung der ganze Inhalt des Kap. Auch hier dringt der Psalmist in die Denkweise des Frevelers ein und legt diese mit harten Worten, die mehrfach an die in Ps. 9. gebrauchten Ausdrücke erinnern, bloß. — Wir werden in die Werkstatt geführt, in der die Pläne des Bösen und die Waffen zu dessen Ausführung geschmiedet werden.

Wieder wird die Gottvergessenheit als die Grundursache bezeichnet, die den Hochmut und die Achtsamkeit bewirkt. „Gott sieht nicht!“

Sodann — wie in Ps. 9. — das Gebet: Du siehst es ja, o Gott! So zeige, erhebe deinen Arm. — Wenn der Sänger, wie dies in Ps. 9. der Fall war, auch hier von Anfang an den einzelnen Dulder und das Volk der Dulder, יְשָׁרָעַ zusammen in Schutz nimmt vor dem Manne und dem Volke der Gewalt und der gesetzlosen Willkür, oder vielmehr sie beide in den Schutz des erhabenen Gottes stellt, so tritt doch die nationale Tendenz erst in V. 16 deutlich hervor.

„Gott ist König immer und ewig, verschwunden sind die Völker aus seinem Lande!“

Mit diesem Ausrufe hat sich der König der Zukunft in Israel auf seinen Posten begeben, und vor der Gottesresidenz in Jeruscholaim proklamiert er den Weltenkönig, vor dem sich alle Völker, auch die, die sein Land überflutet hatten, bingen sollen. — Nochmals werden die Bedrückten und Elenden — die עֲזֵזִים, von denen im einzelnen die Rede war, ins national Jüdische übergeht und zuletzt, ganz wie in Ps. 9., das Recht Gottes dem Troze der Sterblichen auf Erden gegenüber gestellt. Damit endet der Psalm.

Einzelnes.

1) הַנַּהֲלָל Eine Frage und V. 13 nochmals eine Frage: הַנַּהֲלָל warum? weshalb? das sind Fragen, die schon unsere Weisen¹⁾ bedenklich gefunden haben, selbst wenn sie ein König David an die göttliche Vorsehung richtet. Im Grunde hat unser Psalmist schon im vorigen Ps. 9. seine volle Beruhigung und Sicherheit gefunden in der gerechten und gnadenvollen Gotteswaltung. Diese selbst wurde und wird nicht in Frage gestellt. Allein nachdem das im

¹⁾ בְּהֶדְרֵשׁ שָׂוִיחָת

Geiste der **תורה** abgeklärte Glaubenswort ausgesprochen worden, wird uns der innere Gedankenstreit, das früher verschwiegene Raisonnement mitgeteilt, das jenem klaren, sichern Worte vorausgegangen, oder doch hätte vorausgehen können. Zur unerschütterlich festen **אמונה** gelangt man nicht auf dem Wege des Raisonnements. Allein wenn die **אמונה** im Innersten des Herzens sicher geborgen ist, dann darf dem Zweifel, der in der Seele des ungläubigen, traditionsfremden Zweiflers auftreten können, ein Wort geliehen werden. Ein solches Wort haben wir in unserem **למה**, und **על מה**, vor uns. Die Frage wird gewagt, damit der **רשות** in seinem Stolze die Antwort vernehme und der Sterbliche nicht troze.

בגאות רשות — כי היל רשות — רשות כנבה אפי (2, 3, 4) Der Stolz, der den Reichen, Mächtigen sich überheben lässt über den Armen, Schwachen heißt **גאווה**. Es ist die Entartung eines an sich edlen Mannesgefühls, ein Stolz, der anstatt im gerechten Bewußtsein eines sittlich starken, verdienstvollen Selbstes, in der eitlen Eingenummenheit für sich selbst wurzelt. Das ist der Stolz der Tyrannen, der, dieses und jenes durch Ränke und List geschaffene historische Vorrecht für sich in Anspruch nehmend, das Recht des Schwachen und Bedrängten mit Füßen tritt, das ist der **רשות**, dem „**מוזמות**“, das System an die Hand geben, den Nebenmenschen zu verfolgen. „**ויתפשו**“ Dieser Plural umfasst schon im voraus den **רשות**, der in B. 3. und den **רשות**, der in B. 4. folgt. Die ganze hier aufgezählte Serie von **רשותים** wird mit diesem Wunsche bedacht.

Der zweite **רשות** gibt sich den Anschein, als ob seine Gottesleugnung und sein gegen den Gottesglauben gerichteter Hohn nicht die Frucht seiner ungeziigelten Sinnenslust **תאות נפש** wäre, sondern das Ergebnis seiner Philosophie wäre, und er röhrt sich „**היל**“ dieser freigeisterischen Ungebundenheit. Er ist ein Freibenter und segnet sich dafür „**ברך**“.

Der dritte **רשות** in der Serie zeigt sich endlich in seiner wahren Gestalt. Er philosophiert nicht, er scheidet nicht zwischen Unrecht an Menschen und Untreue an Gott, er forscht nicht nach historischen Privilegien **רשות כנבה אפי בילדך**. „**Hochnäsigkeit**“ ist sein ganzer Freibrief, „**Es ist kein Gott**“ — seine ganze Wissenschaft!

בגאות רשות — יהילו דברנו (5) Haben uns die Bu. 2, 3, 4 in die Wege des Bösen gezeigt, so haben wir auch zugleich erfahren, daß diese Wege im Grunde nur ein

בְּתוּב Weg sind: der hochnasige Eigendünkel. Daher vielleicht das וְקַרְיָה des Wortes דָּרוֹבוֹ, das als Plural gelesen und als Singular geschrieben ist.

Allein diese „Wege“ glücken,¹⁾ und sie glücken zu jeder Zeit בְּכָל עֵת, auch, ja gerade zu Zeiten, die für die Elenden und das bitter verfolgte Israel עֲזָהּוֹת בְּנִירָה (V. 1) sind. In der unnahbaren Höhe und fern vom geistigen Gesichtskreise des רְשֻׁעָה, des Gesetzlosen, ist Deine Rechtsprechung, o Gott. Mit diesem ihm stets nahen Glücke und diesen ihm stets fernbleibenden hohen Strafgerichten facht er, der רְשֻׁעָה, seine Gegner zu einer innern Gärung an.²⁾

אָמַר בְּלָבֶן — אַלְהָ פִּיהוּ — יִשְׁבֵ — יִאָרֶב — וְדָבָה (6, 7, 8, 9, 10)

Vom im Herzen aufkeimenden Gedanken bis zum Lügenwort und Trugschwur, die diesen Gedanken und die eigene Herzenssprache falschen, und bis zur ruchlosen Tat, die auch der gleichnerischen Sprache entbehrt, entsteht der דִּשְׁנָה mit seinem verbrecherischen Tun vor unsren Augen. Wir sehen ihn und sein gequältes Opfer. Und ist dieses Opfer demütig וְדָבָה, es mag sich bücken und winden, es fällt dennoch in seine Klauen, denn er, der רְשֻׁעָה, versteht es, sich ebenfalls zu ducken und zu bücken, so daß das Opfer fallen muß.

11) Das von V. 6 wird hier durch ein zweites אָמַר בְּלָבֶן ergänzt. Wir sollen den ganzen Gedankenapparat des רְשֻׁעָה kennen lernen. Gott hat vergessen das, was Er gesehen: — Gott hat es nicht sehen wollen und darum sein Antlitz weggewendet; nein, Gott sieht überhaupt nicht, denn es gibt ja keinen sehenden Gott! בְּלָדָה לְנַצָּח — השִׁתּוֹר — שְׁבָה Dies die traurige Stufenleiter der Gottlosigkeit.

12, 13, 14, 15) קָומָה ה' — רָאתָה — שָׁבֵר וּזְעוּרָשָׁע וּרְעֵעָה Der mächtige Aufruhr an den Allmächtigen, יְהָה will den unbändigen, Gott verhöhnen Stolz des Feindes von Sitte, Gesetz und Recht niederschmettern. Er tut dies, indem er den Feind von seinen in V. 11 gezeichneten drei Positionspunkten verdrängt und in den Abgrund schlendert, in welchem der Böse in seiner Kraft gebrochen, das Böse aber vernichtet wird. — Der רְשֻׁעָה sprach „שְׁבָה אֶל“, David ruft: „הַסְתִּיר פְּנֵיו“; der רְשֻׁעָה sprach ferner „אֶל תְּשִׁבָּה עֲנִיָּם“;

¹⁾ Wir folgen in der Übersetzung des Wortes יְהִילָה von חֹול der Auffassung Raschi's mit Hinweis auf Hiob 2,11 und II. Sam. 5,29.

²⁾ Vgl. גְּנִזָּה לְזִוְן יִפְחָזָה (משלי ב' ט ח')

David ruft: **רְשָׁעַנִּים בְּלֹבֶד לֹא תְדַרֵּשׁ**; der sprach endlich: **אָמַר בְּלֹבֶד לֹא תְדַרֵּשׁ** und David ruft: **תְּבִיט רָאֵת**! Dabei gedenkt unser für die Opfer des eintretender König dieser Opfer mit der Bezeichnung **עֲנָוִים עֲנָיוִם** in einem und demselben Worte. David weiß, wer diese Opfer sind, wo und wie im Laufe der Zeiten das Lamm sich bergen und niedergedrückt wird, um den Sprung des „Löwen“ zu entgehen. David schaut im Geiste die in Städte- und Länderghetti's eingesperrten, zu Land und zu Wasser gehegten Kinder seines Volkes — er sieht es und ruft sein **רָאֵת תְּבִיט** — Du, o Gott, siehst es gewiß.

Du bist **רוֹאָה** und mehr, du bist **מִבְּוִית עַמְּלָ וּכְעַם** das Unheil und die Krankung deiner Gottesherrlichkeit, weil Du nicht bist wie ein Mensch, der Zeit und Ort wahrnehmen muß, um zu strafen, weil ja die Macht Deiner Hand hinausreicht über aller Zeiten Grenze, und weil es ja diese Deine Hand ist, die heimzahlt **לְתַת בִּידָךְ**. — Die Gotteshand gegen den Frevelarm: **שָׁבֵר וּרְעֵשׂ רְשָׁעַ וּרְעֵעַ** und gegen den Frevel selbst. Zerbrich den Arm des Bösen, und die Bosheit möge schwinden aus der Welt. **תְּדַרֵּשׁ רְשָׁעַנִּים בְּלֹהָמָה**.

ה' מֶלֶךְ (16) Der Gott des Rechts und der Vergeltung ist König auf immer und ewig! Darum hält Er zurück mit seinem strafenden Zorn. Darum sieht Er es so lange mit an, wie **חַלְכָה** und **חַלְכָּאִים** wie die Wanderscharen der Jahrtausende, wie das verwaiste Israel — wie sie von Feinden mörderisch umstellt werden. Wie David über seine Feinde, die Feinde seines Landes, triumphiert wird ja Israel triumphieren über die Bösen und das Böse, und sein Land wird einst — nach all den Wanderzügen der **חַלְכָּאִים** sein eigen, und Israels Siegesruf ertönt welterfüllend, weltbezwiegend: **ה' מֶלֶךְ עַזְלָם וְעַד!**

תְּהִוֵּת עֲנָוִים שְׁמִיעָה (17) Solcher Gottesieg und der Wiederbesitz des gottverheissen Landes war die Sehnsucht der so sehr und so lange Bedrückten. Du hast aus all dem Klagen und Flehen des von allen Seiten gestoßenen, verwaisten Volkes dies eine tiefe, heiße Herzenssehnen heraus vernommen und hast es erfüllt den in ihrem wahrhaftigen Glücke wahrhaft Demütigen, den **עֲנָוִים**, die hier zum ersten Male im Psalm so geschrieben wie gelesen werden. — Bei der Größe ist Bescheidenheit in ihrem wahren Wesen zu finden. Heißt es ja auch von Gott: **בָּמָקוֹם נְדוֹלָתוֹ שָׁם עֲנוֹתָנוֹ** zeigt Israel

sich groß im Glücke und bescheiden, sage und schreibe: bescheiden! Darum ist mit ihrem Könige ihr Herzenswunsch nicht die Rache, nicht der Untergang ihres grimmigen Hassers, sondern das Verschwinden des Hasses und des Unrechts, damit, wenn Gott einzieht in seine Residenz und Ihm gehuldigt wird von alten Gilanden und Völkern **ח' מלך עולם ועד**, diese Huldigung komme aus geläuterten Herzen ohne Trug **תדרש רשמי בלם מצא**. — So groß und edel sieht der König sein Volk, mit dessen Geschick sein eigenes verknüpft ist, so weiten Herzens, daß es als **הלה** auf den weiten Wanderungen so vieles eingebüßt, nur nicht die Liebe zur Menschlichkeit und zur Menschheit. **תכין לבם תשיב אונך** Richte Du, o Gott ihr Herz und vollbringe diese Läuterung, und so horch auf die Regung dieses Herzens. Mache und erhalte, Gott, dies dein Volk groß und edel, damit bei allen Leiden und Verfolgungen die eine Sehnsucht sein Wünschen und Hoffen beherrsche und die eine Wahrheit alle seine Dürsterkeit des Daseins erhelle: **ח' מלך עולם ועד!** So betet Israels König. Und er betet weiter;

18) **לשפט יתום ודך** zusammen fassend Einzelheid und Einzelweh mit dem großen Nationalweh, Hilfe heischend und vor allem Recht fordernid für die Waise und den Bedrückten, damit auf Erden Freiheit werde und Recht, und der der Erde entstammte Sterbliche nicht fortfahre, mit tyrannischer Gewalt Unrecht zu üben an Einzelnen und an einem ganzen Volke.

Es ist dies dieselbe Mahnung an die Menschen, die am Schlusse des Ps. 9 an die Völker gerichtet war. Unser Ps. 10. hat in herrlichen Nachklängen die dem Instrumente **מוות לבן**, entschwebten Töne an unser Ohr — in unser Herz getragen.

Kap. 11.

Allgemeines.

Wir haben in Ps. 10. die Antwort vernommen, die sich der Psalmist auf die unter „**למה**“ und „**על מה**“ aufgeführten Bedenken gegeben, die in ihm hätten aufsteigen und mit „Warum?“ und „Wieso?“ die Gerechtigkeit Gottes in seiner Waltung in Frage stellen können.

Hier haben sich diese „Frage“ zu einem Vorwurf verdichtet. Doch dieser zur Verzweiflung und zur Gottesleugnung führende

Zuruf kommt aus dem Munde anderer, und David ist es, der mit seinem בָּה' חִסִּיתִי „In Gott bin ich geborgen“ die Philosophie der Furcht mit ihrem weisen נָדוֹן „fliehe!“ von vornherein abweist. Wer sind nun diese mit ihrem Rat so bereiten Andern? Sind's die Feinde? Dann klingt der Unterschied zwischen רְשֻׁעִים und לְבָד יִשְׂרָאֵל (V. 2) in ihrem Munde sehr befremdlich. Sollten es diese Feinde bis zu der Selbstironie gebracht haben, die von David geprägte Bezeichnung als historisches Faktum gelten zu lassen und gegen David auszuspielen? Wir halten dies für unwahrscheinlich.¹⁾

Sind's aber die Freunde David's, die ihm, die seiner Seele אֶיךָ תָּמַרְוָה לנְפָשִׁי das נָדוֹן „fliehe“ zurufen? Dann wären dies recht bedenkliche Freunde, die auf eine Seelenverwandtschaft mit David wenig Anspruch hätten. Auch lässt die Anrede אֶיךָ תָּמַרְוָה לנְפָשִׁי, die an das רְבִים אֲוֹמְרִים לנְפָשִׁי in Ps. 3, 3 anklängt, nicht auf Freunde schließen. — Es werden wohl jene Schwachen gewesen sein, die ohne jede Festigkeit im Willen und Charakter mit jeder Glückswende ihre Gefühle wechseln und weder als Freunde noch als Feinde zählen können. Mit diesen setzt sich der Psalmist auseinander, weil er solche Schwäche der Schwachen für sich und sein Volk für eine große Gefahr hält. — Wir können sogleich hinzufügen: Hierin hat die Geschichte Israels zu allen Zeiten dem mutigen, Gott vertrauenden König Recht gegeben. Von des Zweifels Blässe angefränkt, kann kein Mann und noch weniger ein Volk bestehen. —

Erfreischend und aufrichtend wirkt auf uns der entschiedene zuversichtliche Ton, in welchem von V. 4. ab die Antwort auf die unerbetene bange Fürsorglichkeit erfolgt. Laßt ihr nur den ewigen Gott sorgen. Er יְהִי hält die Augen offen. Er prüft, lohnt und straft, und seinem Blicke entgeht kein Wesen, auch nicht der im Kleide der wesenlosen Furcht sich verbargende Unglaube. Tugend, Recht und Gerechtigkeit — sie brauchen nicht zu zagen; sie dürfen dem Gottesblick begegnen, denn dieser Blick ist die Liebe. —

Einzelnes.

1) Obwohl dies die Meinung Sach's in seinen „Psalmen“ ist.

wird, entsprechend dem „לְנֶפֶשׁ“, der Plural sich auf die Seele und ihren Verbündeten beziehen müssen. Nach einem fühnen Midrasch-worte wäre dieser Verbündete Gott selbst.¹⁾

Nach Kimchi begreift die gebrauchte Mehrzahl Geist und Körper des Psalmisten in sich, und nach Raschi will dieser Plural „נוֹדוֹ“ das Volk Israel mit seinem König David zusammenfassen und beiden das Vertrauen auf eine gottverheiße Zukunft aus dem Herzen nehmen und den verzeifelten Gedanken der Weltflucht geben. — Bei der Solidarität mit seinem Volke, zu der unser König bei jeder Gelegenheit sich bekennst, hat die Meinung Raschi's viel Wahrscheinlichkeit, daß, wie es hier geschieht, alle die Mattherzigen, die die Macht des positiven Glaubens und Hoffens nicht kennen, König David beim Worte nehmend, ihm zurußen: nun, so entfliehe du mitsamt deiner erträumten National-zukunft aus dem Steiche der Wirklichkeit in das der hohen Idealität, in dem kaum ein Vogel für seinen Fußballen den Boden findet. Vielleicht ist es gestattet bei der Erklärung dieses immerhin schwierig bleibenden „נוֹדוֹ הַרְכֵם צָפֵר“ noch an eine andere Bedeutung der Worte „נוֹדוֹ צָפֵר“ zu denken. Die Wurzel „צָפֵר“ bedeutet auch „trösten“²⁾ und „צָפֵר“, das im Aramäischen „Morgen“ bedeutet, hat sich in dieser Bedeutung auch in der hebräischen Sprache eingebürgert. So in Richt. 7, 3: טַיְוָר וּזְהָר יִשְׁבֵן וַיַּצְפֵּר מִתְחַר הַגְּלִיעֵד Wer fürchtet und zagt, der fehre eiligt am frühen Morgen vom Berge Gilead zurück. Dort wird **יִצְפֵּר** in seiner doppelten Bedeutung angewendet und will es sagen: der Furchtsame benütze den auf dem Berge früh sichtbaren Morgenanbruch, um dem Vogel gleich zu enteilen. — Ebenso heißt es in Jech. 7, 7. בָּא הַצְפָּרָה אֶלְךָ יוֹשֵׁב הָרִין בָּא הָעֵת Des Morgens Grau bricht an über dich, o Landbewohner! die Frist ist um, der Tag der Bestürzung ist nahe, doch nicht das Jauchzen der Berge! An beiden Stellen wird der Morgen mit den Bergen in Beziehung gebracht, denn auf

¹⁾ ד'א מהו הרכם צפ/or? אך אהא בשעה שנלו ישראל הו אויה שמהיות עליהם להגלוות ממוקומם, נוד' אין בתיבאלא נדו, כלפי מעלה ובלי מטה אמרו, בלי מעלה אמרו (משל כי בצפור נודדת מן קנה בן איש נודד ממקומו ואין איש אלא הקב"ה שניא' (שמות ט"ז) ח' איש מלחמה ואין מקומו אלא בחמץ שניא' (ס"י קל"ב) ואית מנוהה עדי עד (מדרש שוחח').

²⁾ Vgl. Hiob 2, 10; Ps. 69, 21; Jes. 51, 19; Jer. 15, 5.

den Bergen wird der Morgen am frühesten und — in frohen Zeiten — mit Jubel begrüßt. So gebraucht auch der Prophet Joel (2,2) das Bild: „**בַּשְׁחָר פָּרָם עַל הַהֲרִים**“ „wie das Morgenrot über die Berge gebreitet.“

Nach der angeführten Etymologie des Wortes dürfte es sich daher empfehlen die Stelle so aufzufassen, daß David von gegnerischer Seite zugerufen wird: Suchet doch aus eurem Dunkel nach euren gerühmten Berge zu entfliehen, wo euch doch der Morgen anbrechen soll; oder: tröstet euch mit eurem „Bergmorgen“ da oben!

Passend fährt in diesem Sinne der folgende V. 2 fort: „Denn die Bösen spannen den Bogen . . . um im Finstern Redliche zu treffen ^{לְבָב} לִוּרוֹת בָּמוֹ אֶפְלֵי יִשְׂרָאֵל¹⁾“ —

2, 3) **כִּי הַנָּה — כִּי הַשְׁׁרוֹת** — Nach Raschi und Kimchi spricht hier der König, und die Selbstbetrachtung, der er Ausdruck gibt, soll V. 4. . . einleiten. um alle, die ihm ihr „נוֹדֵר“ zugerufen, in ihrer sündhaften Mutlosigkeit zu treffen und auf die allwaltende Borsehung zu verweisen. Nach andern Erklärern bilden Vv. 2, 3. die Fortsetzung des mit „נוֹדֵר“ begonnenen Satzes und wir vernehmen bis V. 4. die Worte der Frager, welchen sodann der Psalmist mit seiner Antwort entgegentritt. In der Sache selbst macht dies kaum einen Unterschied.

צַדִּיק וּרוּלֹן רְשֻׁעָה וְטוֹב לוֹ: In jedem Falle wird die Frage: aufgeworfen und wird das Problem zu der Lösung gebracht, die einzige und allein dem möglich ist, der „בְּהַיכְלָל קְדֹשָׁו הָ“ unerschütterlich glaubt und in Gott, der „den Gerechten prüft und den Bösen und Gewalttäigen haßt“, sich geborgen fühlt, sodaß „בְּהַחֲסִיתִי“, den Kernpunkt seiner Lebensweisheit bildet. — Die Frage spitzt sich zu der großen Befürchtung zu: „denn die Grundpfeiler werden gestürzt; der Gerechte, was hat er erwirkt?“ Wenn Bösewichter den Frommen, Gerechten übersetzen und töten, so ist dies ein Unglück, und häufen sich die Fälle, so ist's ein großes Unglück für das Land, in

1) Wir verhehlen uns nicht, daß es befremdlich klingt und kaum zulässig ist, **צַפֵּר** schlechthin mit „Morgen“ zu übersetzen. Allein das deutsche Wort kann für das, was im Geiste der hebr. Sprache liegt, nicht als Kriterium gelten. **יִצְפֵּר** heißt: den Morgen erlauschen, und **צַפֵּר** = der Vogel, kann sehr wohl seinen Namen davon erhalten haben, weil er den frühen Morgen mit seinem Liede begrüßt. Immerhin wäre dennoch **צַפֵּר** ein Zuruf an die Seele, als ein den Morgen erlauschendes Wesen nach dem Berge zu eilen.

dem Recht und Gesittung herrschen und das mit allem Aufgebot seiner Rechtsgewalt solche Frevel zu ahnden hat. Da hat sich die Autorität des Gesetzes zu erproben, und das in allen redlichen Herzen lebendige Rechtsbewußtsein wird diese Autorität unterstützen. Das Beispiel der Gerechten im Lande wird dem Rechtsgedanken zum Siege verhelfen über Frevel und Gewalt.

Doch wie, wenn das Rechtsbewußtsein selbst im lange andauernden straflos geübten Rechtsbruch getrübt wird; wenn im Lande nicht nur Unrecht geschieht, Raub und Mord vorkommen, sondern wenn sie plannmäßig betrieben werden, wenn Bösewichter „in aller Stille ihren Bogen spannen und Kunstgerecht den Pfeil auf die Sehne legen“, בָּנוּ חֲצַם עַל יְהֹר, um im Dunkel nicht etwa dieses oder jenes Opfer, nein, um „die Redlichen“ überhaupt zu treffen לִישְׁרֵי לְבָן, wenn der ganze Boden wankt, auf dem das Recht steht, und die Pfeiler stürzen, die es stützen sollten — was hat da bei solcher Verderbtheit, die das Unrecht zum Recht erhebt, was hat da der Gerechte mit seiner Lehre und seinem Leben noch zu wirken? — Die Grundpfeiler. Der ganze Weltbau ruht vom Tage der Schöpfung an auf einem אָבִן שְׁתִיָּה, den Gott seiner Welt zum Grundpfeiler angewiesen. Dieser greift hinab bis in der Abgründe tiefsten Tiefe wie das Recht, von dem der Psalmist gesungen: מִשְׁפְּטֵךְ תְּהֹם רֶבֶה! Gott wollte eine auf dem Grunde von Recht und Sittlichkeit ruhende Welt. ¹⁾ Derselbe אָבִן שְׁתִיָּה, dieser Stein der Grundveste bildete nach der Tradition die Grundlage, auf der die heilige Lade im Allerheiligsten der Gotteswohnung ruhte. Samuel und David hatten diesen Grundstein entdeckt und ihm seine Weihe gegeben auch für die Zeit, da das אַרְן שְׁקָדֵש durch Nebukadnezar nach Babel entführt, oder durch König Josias an Ort und Stelle in die Tiefe versenkt sein würde. Der Stein ragte mitten im Allerheiligsten drei Finger hoch empor und diente während der Zeit des zweiten Tempels dem Hohepriester bei seinem Dienste am Versöhnungstage zur Basis des Opfergeräts. ²⁾ Dem Volke aber sollte diese שְׁמָמָנָה הַשְׁוֹלֵם zum Zeugnis dafür dienen, daß Israels Welt des Heiligen und Allerheiligsten auf derselben Basis zu beruhen habe wie die von Gott geschaffene Natur-

¹⁾ Vgl. משוחחת תהליים י"א וירושלמי פסחים פ"ד

²⁾ סותה ר' מ"ח וו"מ יומא פ"ה מ"ב

קדש הקודשים welt, und daß, welche Verheerung inmer Feindeshand im unseres Volkes anrichten möge, dennoch das Urgestein einer gottgeschaffenen, erhabenen, sittlich rechtlichen Welt in dies hineinrage. Auf diesem Gestein hat sich die Welt gefestet, und aus diesem wächst Israels heilige Offenbarungswelt heraus. Werden diese **שותות** zerstört, so wanzt der heilige Welt- und Middaschbau in seinen Grundpfeilern, der heilige Dienst des **הנ دول** hört auf, und der Mund des Zeugniß gebenden **צדיק** verstummt. — Diese Auffassung des Begriffes **שותות** in seiner symbolischen Bedeutung gehört eigentlich in das Bereich des **דריש**; sie berührt aber das historische Wirklichkeitsleben unserer Nation so nahe, daß nüchterne Kommentatoren wie Shimchi sie in den **פשת** herüber genommen haben. Wenn die Korruption den ganzen Rechtsboden des Staates und der Gesellschaft unterwöhlt, so daß alles Hohe und Erhabene, alles, was Natur und Offenbarung geheiligt, niederrüützt, und alle Zeugnisse schweigen, was soll dann der Zeuge, der **צדיק**, und — wie das Midraschwort¹⁾ so kühn und wahr hinzufügt — was wirkst Du selbst? **צדיקו של עולם?**

4) **ה' בהיכל קדשו** Ob die Gottesanwesenheit sich zwischen Cherubim im heiligen Tempel offenbart oder von den Himmelshöhen aus sich unsichtbar fundgibt, Gottes Thron ist unveränderbar. Des Gerechten Unglück und des Ungerechten Glück, es ist kein Versehen des Weltenlenkers. Es sind dies die Prüfungen, die die bestehen sollen.

5) **ה' צדיק יבחן** Und der Gerechte wird die ihm von Gott geschenkten Prüfungen bestehen und in ihnen die bessernde Hand des Vaters in den Höhen erkennen. Ihn, den **צדיק**, wird das Bewußtsein aufrichten und festigen, daß sich ihm sein Gott liebend und strafend, prüfend und veredelnd zuwendet, während den Bösewicht, der die Gewalttat liebt, der Haß seines in seiner ewig reinen Gottesnatur verkannten Gottes trifft — **שנהאה נפשו** —

6) **רשעים ימטר** Die Gottesstrafen bleiben für die nicht aus, und so vielgestaltig sie vom Himmel kommen, sie sind das entsprechend gefüllte Maß für ihren Geschickelch, die natürliche Konsequenz ihrer Handlungen. Sie, die **רשעים**, wollten einen Erziehungsgang durch Gottes leitende Hand und eine Bestimmung nach Gottes Ge-

seßeswort nicht anerkennen und nur dem Glückungsfähr der vergänglichen Minute untertan sein. Nun, so sei ihr ganzes Glück ein Lingeßähr, eine Kunst des Augenblicks — des Jahrzehntes —, und ihre Bestimmung sei die Vernichtung. Was für die **רשעים** vom Himmel herabregnet, füllt mit richtigem Maß den Becher in ihrer eigenen Hand: **מןת בוכם . ימבר .**

צדקות צדיק ה' זדקה Dem von B. 5 steht hier der **צדקה** gegenüber, und dem **ישר יהו** in B. 4 entspricht **אָהָב** in unserem Schlußvers. Gut ist das, was Gott sieht und in die Gräßenheit treten lassen will. **וירא אלקים כי טוב** — Und wieder: Dasjenige im menschlichen Tun ist **ישר** und entspricht in grader Linie der von Gott geforderten und gewollten Menschenwürde, was den von Gott geliebten Sittlichkeitsgeboten, **צדקות**, in's Angesicht sehen darf ¹⁾. Gottes Blick ruht auf seinen Geschöpfen, und der Mensch, das selbstbewußte Geschöpf, blickt denkend, sich selbst erhebend und adelnd zum Schöpfer auf. Wo diese Blicke einander begegnen, da spiegelt sich eine Welt der Sittlichkeit, und da pulsirt ein gottgefälliges, sittliches Leben.

Gott sieht und will vom Menschen — gesehen werden. Darum schuf Er die hohen Ideale. In diesen ahnen, erkennen, schauen wir Gott!

Kap. 12.

Allgemeines.

Auf dem „achtzaitigen“ Instrument begleitet der Psalmlist seinen — die Überschrift abgerechnet — aus acht Versen bestehenden Psalm. Es ist, als ob der Sänger mit jedem der Verse eine besondere Saite berühren wollte.

In der Tat enthält jeder einzelne Vers in diesem Psalm einen in sich abgeschlossenen Gedanken, und am Schluß erst gewahren wir, daß der Psalm eine Haupttendenz habe, der sich die Einzelideen einfügen wollen. **רַמְתָּה וְלֹתָה** — Hoheit — Gemeinheit, dies sind die beiden einander entgegengesetzten Punkte in der moralischen Welt. Die Wahrheit trennt sie, die Lüge verbindet sie. Ob Henchelei und Verleumdung das Wort der Treue fälschen und den glatten Weg der treulosen, verräterischen Tat anbahnen, ob dichterische Schön-

¹⁾ Vgl. פ"ד

heit die Sinne täuscht, so daß sie das Reine vom Unreinen und das Wahre vom Falschen zu scheiden nicht vermögen, ob im sozialen Leben Treue und Glauben schwinden, und der Mensch dem Menschen zum Spielball irdischer Gewinnsucht herabfällt, oder ob eine nebelhafte Gottes- und Weltanschauung der Fantasie der Menschen götterhafte Höhen und Gestalten vorgaukelt — es ist Lüge, und die Lüge ist gemein. In einer Welt, in der die treuen Männer fehlen, ist nicht Raum und kein Boden zur Entwicklung von Virtuosen der gottgefälligen Liebestat — **גָּמַר חֲסִיד פָּטוֹ אַמְנוֹנִים** — Die Lippentümmler im Handel und Gewerbe und die Meister des Wortes in der Kunst und Wissenschaft, sie sind gleich verwerflich und verderblich, wenn nicht im Innern der Kern der Wahrheit ruht, und das Wort nicht aus diesem Kern herauswächst.

Solchen „Meistern“ formt sich der Geistesinhalt nach der Wortschelle, und diese ist erborgt von selbstgeschaffenen Idealen der Ästhetik und dient oft, im Gegensatz zu diesen, verbrecherischen Zielen des Nutzens. Solche Meister feiern keinen Schöpfer und Herrn, der sie meistert.

Ihnen wird (V. 6) gegenübergestellt die lautere Wahrheit, wie sie mit den Gottesprüchen zur Erde gesandt werden, wie sie in der Veredlung aller zur Erdenwelt bestehenden Beziehungen des Menschen ihre läuternde Kraft bewähren sollen. Uns stehen diese in Spruch und Gebot sich offenbarenden Gotteswahrheiten im Mittelpunkte unseres Denkens und Wirkens, und alle unsere Beziehungen zu Gott und den Menschen erhalten aus ihnen ihr Recht, ihre Richtung und ihr Ziel.

Anders die **רְשִׁיעִים**, die Gesetzlosen. Diese umgehen den von Gott für's moralische Leben eingesetzten Mittelpunkt: **תּוֹרָה** in weitem Bogen **סֻכִּיב רְשִׁיעִים יְהָלִכְנָן**, und es besteht kein inniges festes Band, das sie mit ihren Lebensbeziehungen zu diesem Mittelpunkt zwingend hinzieht. Für sie, die **רְשִׁיעִים**, ist der Mittelpunkt nicht gegeben und die Peripherie ihres Lebenswandels nicht sicher umschrieben. Auf solchen Gleisen nun stoßen die Gegensätze: Hoheit und Niedrigkeit, auf einander und sie mischen sich im trüben Lichte des Truges und der Täuschung. Dies in kurzem der Inhalt unseres Psalms, dem entsprechend die einzelnen Verse sich ganz natürlich gliedern.

Einzelnes.

2) **הַשׁוֹעָה כ'** Es ist der Appell an den Gott der Liebe und des Rechts, von dem der Schlußvers des vorigen Psalms gesungen: **בְּצִדְקָתֶךָ צִדְקוֹת אֲחֵב יִשְׂרָאֵל בְּנֵיכֶם!**

Der Psalmist hat ein Geschlecht im Sinne, aus dem der Heroismus der selbstlosen, frommen Liebestat ausscheidet, weil die Unterstufen zu solchem hervorragenden Heldentum, die Männer der treuen Pflichterfüllung, fehlen. Nur eine Zeit, in der die Menschen im allgemeinen, **בְּנֵי אָדָם**, sittliche Vervollkommenung anstreben, kann Männer oder doch einen Mann von sittlicher Vollendung erziehen. Ist aber dieses Streben in der Zeit nicht zu finden, und nimmt die Niedertracht seinen Platz ein, dann ist für den **חַסִיד** kein Platz. Er hat geendigt bevor er beginnen kann, **גָמֵר חַסִיד**. — Das Pflichtmäßige, **שָׁוֹרֵת הַדִּין**, ist Vorbedingung dessen, was **לְפָנָים מִשּׂוֹרַת הַדִּין** über die Pflichterfüllung hinaus geht. So wahr es nun ist, daß so gut wie die Zeit ihren Mann, auch der Mann seine Zeit bildet und beeinflußt, so kann dies nur stattfinden, wenn in den Zeitgenossen die Vorbedingung zu solcher Bildung und die Empfänglichkeit für diesen Einfluß vorhanden. Wo aber aus dem Volke das Rechtsbewußtsein geschwunden und Treue und Glauben vernichtet sind, da ist das Verständnis dahin für die Prinzipien der rigorosen Rechtlichkeit und die Empfindung der hingebungsvollen Menschenliebe, deren Träger und beispielgebender Lehrer der **חַסִיד** sein wollte.¹⁾ Bei dieser Klage hat, wie es scheint, dem Psalmisten nicht nur seine eigene Zeit vorgeehswert, und sie gilt nicht allein dem ihm umgebenden engern Kreise, aus dem ihm soviel Täuschung und Trenbruch erwachsen sind.

Die Klage gilt fernern Zeiten und Geschlechtern, und das traurige Bild des Widerspruches zwischen Herz und Mund, Wort und Tat, das in dieser Klage entrollt wird, findet nicht Raum im Rahmen eines einzelnen Volkes, da es eine Geistesrichtung zum Gegenstande hat, der ein großer, geistig bevorzugter Teil der Menschheit viele Jahrhunderte lang gehuldigt. — Auf diese Allgemeinheit deutet das **אַמְזָנִים אֲדָם**, hin, das das Verschwinden der von ihm gehüteten Wahrheit und Wahrhaftigkeit nicht aus dem Kreise des jüdischen Volkes, sondern aus dem der „Menschenkinder“ beklagt.

¹⁾ Diese Auffassung findet wohl ihre Bestätigung in einem Verse in Micha 7, der lautet: **אָבֵד חַסִיד כִּן הַאֲרִין וַיֵּשֶׁ בָּאָדָם אֵין**

אמון (sing. von אָמֹנוּת) bedeutet die nach fest stehendem Grundsatz in Einheitlichkeit fortgeführte Selbsterziehung, die Charaktere bildet, indem sie den einzelnen Eigenschaften Zusammenhang und beharrliche Stetigkeit verleiht, im Gegensätze zu jenen Naturen, die der geradlinigen Konsequenz entbehrend in allerlei unberechenbare Verkehrtheiten verfallen. Klagt ja schon Mosche das götzendienerische Volk mit den Worten an: כי דור תחפכט המה בניים לא אמר בם „Ein Geschlecht der Verkehrtheiten sind sie, Söhne, in welchen nichts zuverlässig Beharrliches ist.“ (B. 32,20)

Diese Wandlung der Gesinnung je nach augenblicklichem Stimmungswechsel hat darin ihren Grund, daß das Gerede die Gesinnung erzeugt und von wirklicher Gesinnung keine Rede ist.¹⁾

שׁוֹא יְדַבֵּרוּ — יִנְרַת הִ' — אֲשֶׁר אָמַרְוּ (3, 4, 5) — Die Lüge im kleinen und großen, als Sklavin des materiellen Nutzens und als Herrin getäuschter Phantasten, hier, auf dem Lebensmarkte mit doppelter Zunge und geteilten Herzen um Geld und Gut, um Ehre und Leben feilschend und dort, in den Hallen sinnbetörender Künste im Schönheitskleide prunkend, da wie dort glatt und verderblich, und mitten drin die Wahrheit, um ein Gottesgericht flehend — das ist

¹⁾ Folgende Talmudstelle ist geeignet, auf die אָמֹנוּת, die zuverlässig Vertrauenswürdigen und Vertrauenden, ein klares Licht zu werfen. Sie lautet: משחרב בות המקדש בטל השמייר ונופת צופים ופסקו אנשי אמנה מישראל שנאמר הוושיעת ה' כי גמר חסיד כי פסו אמוניים מבני אדם אשר יצחק אלו בני אדם שהם מאמין בתקבילה דתנית ר' אליעזר הנadol אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למהר אינו אלא מקטני אמנה וכו'. (סוטה מ"ח)

„Seitdem der h. Tempel zerstört worden hat aufgehört der „Schamir“ und der Honigseim im Geschmack der Speisen, und sind verschwunden die Männer des Vertrauens aus Israel, wie es heißt: Hilf o Gott! denn der Fromme ist dahin, denn geschwunden sind die Getreuen aus der Mitte der Menschenkinder. Hierzu meint R. Jizchak: Das sind jene Menschen, die wahrhaft glauben an den allheiligen Gott. Also lehrte nämlich R. Eliezer, der Große: Wer in seinem Korbe ein Stück Brot hat und dabei furchtsam sagt: ja, wovon werde ich aber morgen essen? Der gehört zu den Kleingläubigen usw. (Sota 48). Diese Stelle enthält außer dem Bericht historischer Tatsachen noch einen symbolischen Hinweis auf den Zusammenhang derselben.

אֱנֹשִׁי אָמַנָּה — Treue und Glauben sind die Bedingungen des friedlich rechtlichen Verkehrs im gesellschaftlichen Leben. „Der wahre Frieden unter den Menschen beruht aber auf dem Frieden aller mit Gott.“ Die Brüder-

das Bild, das uns diese drei Verse mit mächtigem Zauber vor unsere Seele rücken.

Mit einer Genialität, die dem Seelenforscher und dem Schrift-erklärer zugleich alle Ehre macht, hat R. Jizchak Gramah ל' dieses Bild in seinen großen Zügen erfaßt und es aus dem engen Rahmen einer schlichten die Urtugend der Lügenhaftigkeit verurteilenden Hauss-postille herausgehoben. Die Worte Gramah's lauten in der Übersetzung:

„Siehe, da der Sänger, von heiligem Geiste erfüllt, die lange sich hindehnenden Zeiten betrachtete, in welchen unser Glauben verdrängt und beseitigt sein und von gewissen Seiten gegen die in unserer Hand geborgenen תורת der Einwand sich erheben wird, daß sie, diese תורת, nicht vermöge uns seelisch zu retten und zu erheben, wie sie ja, im Gegensätze zu andern Bekennnislehren, auf die Seele und das Geistesleben bezügliche Verheißungen und Strafandrohungen nicht bestimmt hat — von dieser Betrachtung ausgehend betete der Sänger für uns. Er ruft Gottes Hilfe an, daß Er ית uns seine Gnade nicht entziehe, obwohl der fromme, hervorragend erhabene und edle Mann in unserer Mitte fehlt, um dessentwillen Gott Wunderzeichen beweisen sollte, wie einst in der Vorzeit. David klagt:

liebe, wie sie durch Gottes Wundermacht und sein Gebot dem Menschen ins Herz geschrieben ist, und dazu die Ergebung in das von Gott beschiedene Geschicklos und die innere Zufriedenheit mit demselben — sie sind es, die Neid und Mißgunst bannen, die Vertrauenssicherheit erzeugen und אָנָשִׁים אֶמְנָה erziehen.

Sh'mir שְׁמֵיר war das von Gott gereichte Wundermittel, mit dem der Baumeister die zum Mildašchbau dienenden Steine zerschnitt und mit dem die Namen der zwölf Brudersämmle in die Edelsteine eingegraben wurden, die der כהן גדול im Heiligtum auf seiner Brust trug.

Bruderliebe und Gottesverehrung sollten dem Menschen durch ein und denselben Griffel der von Gott verliehenen Kraft vorgezeichnet sein. Dazu kam

— נַפְתָּח צְוֹפִים der Honigseim, den die Genügsamkeit und Zufriedenheit — אַיִלָּה עֲשֵׂיר הַשְׁמָה בְּחַלְקָן — dem Lebensgenüsse unvermerkt — wie Schamirschrift — beimischten.

Als nun die Beiden: נַפְתָּח צְוֹפִים und Sh'mir שְׁמֵיר dem Volke mit seinem מִקְדָּש verloren gingen, da schwanden auch die אָנָשִׁים אֶמְנָה aus seiner Mitte, und es fehgte die Kleingläubigkeit ein, die durch die Sorge um den kommenden Tag die Freude mit dem heutigen verkümmert, jene Schwachheit, in der der Mensch seinem Mitmenschen mißtraut, weil er das Vertrauen auf die Vorsehung nicht kennt und das Bewußtsein seiner eigenen Vertrauenswürdigkeit eingebüßt hat. —

בְּ יָפֹסֶוּ אִמּוֹנִים מַבְנֵי אָדָם und bezieht diesen Mangel an Wahrhaftigkeit auf jene allgemeine Weltanschauung, die ihre Bekänner nur darin Wert und Bedeutung erblicken lässt, was der Lust und dem Vergnügen und der Erfüllung genüßtlicher Wünsche dient. Der Sänger wirft jenen Wahrheitsfeinden vor "שׂוֹא יְדַבֵּר", daß sie eine eigene Kunst und eine verblendende Sprache dazu erfunden und verwenden, trügerische Vorstellungen von Gott und Welt mit einem Kleide zu umgeben, das von der Sophistik oder der Dichtkunst entlehnt ist, und daß sie diesen sophistischen oder dichterischen Wahngesbildern auf dem Ratheder oder auf dem Parnasch eine weltbeherrschende Stelle einräumen. Selbst und lobe יְדַבֵּר ruft der Sänger diesen Fälschern zu, die Empfindungen für Hohes, Edles und Wahres heucheln, die sie nicht hegen, nicht hegen können, weil sie im Grunde ihres Herzens der die Sinne umschmeichelnden Schönheit anstatt der Wahrheit Altäre errichten und dem sinnlich Vergänglichen anstatt dem Ewigen opfern."¹⁾

Wie ganz anders nimmt sich, in solchem Lichte geschaut, Klage und Gebet unseres Sängers aus. Als Anwalt der Wahrheit geifelt er den Lügner, und als Liebling der Poesie schützt er ihr schönes Gewand vor schöngeisterischem Missbrauch. Was aus diesem Verse spricht, ist nicht eine wohlfeile Pastoralweisheit. Dazu sind diese Verse zu knapp und zu tief. Es ist die Weisheit, die nicht auf Erden ihren Ursprung und nicht in der Zeitlichkeit ihre Grenze hat.

1) זֶה לְמַהְרֵי עֲרָמָתָה וְלָל: הַנָּה הַמְשׁוֹרֵד בְּשִׁנְכַּתְבֵּל בָּרוֹה קְדוּשָׁו
עַל הַזּוֹמְנִים הַאֲרוֹבִים שָׁאָמְנוֹתָנוּ גָּלָה וּסְוֹרָה וּקְצָתָם טֻוְעָנִין עַלְנוּ שְׂוֹאָת
הַתּוֹרָה אֲשֶׁר בְּדִינוֹ לֹא תְסִפֵּיק לְהַשְׁׁעֵי אֶת נְפּוֹתָהָנוּ כְּמוֹ שֶׁלָּא יַעֲדָה
גָּמוֹל וְעַזְוָנָשׁ רֹוחָנִי בְּשָׁאָר הַדְּתָות הַתְּפִלָּל עַלְנוּ וְאָמָר הַשְׁׁוֹיָה הַהָּ
עַזְוָנוּ עַל הַסּוֹךְ וְעַל אַמְתָּךְ שָׁכַבְרָגָמָר הַסִּיד מַקְרְבָּנוּ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה כֵּן
וּבְכָבוֹתָו אֲתָה הַאֲוֹתָות בִּימֵי עַולְםָ . וְאָמָר בְּ יָפֹסֶוּ אִמּוֹנִים מַבְנֵי אָדָם
עַל כְּלָלוֹת הַעוֹלָם אֲשֶׁר לֹא יַשְׁׁקִיףָו בְּכָל עַנְיָנִיהם אֶלָּא לִמְהָ שִׁוְתְּמָלָא
בְּוֹרֶצֶן תָּאוֹתָם וְחַשְׁקוֹתָהָם, שְׂוֹא יְדַבֵּר יָאמֵר כֵּן עַל רֹוב טָעָנוֹתָהָם
שְׁהָם מְדֻבְּרִישָׁוֹא וּבְכָל אֶלָּא שְׁמַתְּהַלְּקִין אָתוֹ בְּיוֹפִי הַמְלִיאָה וּגְעוּמּוֹת
תְּחֻכּוֹת הַחֲכָמּוֹת וְעַכְץ בְּלַכְזָילָב יְדַבֵּר יָאמֵר בְּ אַעֲיָף שְׁמַדְבָּרִים בְּפִיהָם דְּבָרִים
שְׁנָרָאָה מֵהֶם שְׁהָם מְוֹדִים אוֹ חֲפָצִים בְּרוֹאָה וְעַבוֹדָה , לְבָם לֹא נְכוֹן
עַמָּם בְּ יָהָם הַמְחֹזִיקִים בְּעַנְיָנִים הַמּוֹתִים הַמּוֹנִים כַּאֲשֶׁר יוּכְלֹן שָׁאתָ :
(מַהְרֵי עֲרָמָתָה הַוֹּכָא בְּסְפַר הַהְלִים עַם שְׁלָשָׁה בְּתִים וּבְנִוְתְּרָאִים
בְּשֵׁם הַכּוֹלֵל, בְּקָדְשָׁ מִיעַט" מַזְמֹור יְהִי)

Wir vernehmen hier eine von der Zionsburg aus gerichtete Abjage an die noch fernen Zeiten mit ihrem die Schönheit vergötternden Helenismus und an die noch fernern mit ihrem die Gottheit verschönenden Madomienkultus. — Wir vernehmen die Verurteilung jener Männer, deren Lippen die Lehre der Liebe künden, während ihre Hände die Scheiterhaufen anzünden, der Männer, die den ausziehenden Kriegern Heiligenbilder einhändigen, während sie daheim Raub, Mord und Schändung, begangen an unschuldigen Männern, Frauen und Kindern, sanktionieren — — — — —

Nicht dem kleinen Betrüger gilt es hier, der die gefälschte kleine Münze geschickt verausgabt, sondern dem großen, der sie in der Werkstätte der öffentlichen Korruption prägen lässt. Jenen Despoten gilt es, die den ganzen, echten Goldbarren der Wahrheit mit dem Schutte eines zertrümmerten Staates — einer zertrümmerten Welt — zudecken möchten, damit die Wahrheit verstumme, wenn Despotenlug und Pfaffentrug das große Wort führen: **לְשׁוֹנוֹ נָבֵר מַזְהָן!**

Die stolze, hohle Welt, die sich anstatt auf dem Granitblock der Wahrheit, auf den Schaumbergen der Phrase aufbaut, wird mit diesem **יבָרֶת הַלְקָדָה בְּלִשְׁׂוֹן מְדֻבָּרָת נְדוּלָה** getroffen. — Die Phrase — die frömmelnd, geistschillernde, dämonisch packende oder an zierlichen Verskettlein dahin schreitende Phrase, die bald den Himmel stürmt und bald ihn anschmachtet, die die moralische Fäulnis mit triigerischer Kulturtünche überdeckt, die Phrase, die bald realistisch soplpt und feilscht und bald zu den idealistischen Schwindelhöhen der egyptischen Pyramide oder des griechischen Olymps oder des römischen Doms emporsteigt, sie soll vernichtet werden, weil sie nichtig ist und ihr die vom ewigen Gottes stammende Wahrheit fehlt.

6) **בְּנֵי עֲנֵים** Druck und Elend, das Werk der Lüge und des Verrats — Gott sieht es. Gott hört das von der Erde ausschreiende Blut der unschuldig Gemordeten, und Er erhebt sich, dem Rechte und Heile den festen Bestand zu sichern **בִּישָׁע אֲשֵׁת**, den man durch leere Worte, durch läugnerischen Hauch hat ersegen wollen. Über den Gräbern der in **נִבְנָה** der in der Priesterstadt Nob niedergemetzten **בְּהָנִים** erhebt sich ein Protest der unglücklichen Verratenen gegen den wortgewaltigen Verräter, und diesem Proteste schließen sich die Klagen und Verwünschungen der Tausende und aber Tausende an, die im Laufe der Zeiten dem Menschen mordenden und die Menschenwürde vernichtenden treulosen Wortbruch, den Thrammen mit der Kultur-

phrasē im Munde zum Opfer fallen werden. Mit dem Worte „**שְׁתַתָּה**“ wird alles, was gewesen ist und was werden soll, zum gegenwärtigen Momente vor Gottes Blick, und mit „**יִאמֶר ה'**“, befindet der „Meister auf dem Altsait“ seine prophetische Schau.¹⁾

Es soll und wird ein positives Menschenheil, ein „**ישׁעָה**“ nach göttlicher Norm fest begründet werden, dessen Sein und Nichtsein nicht mehr von selbstherrlichen Systemen und ihren hochklingenden Worten abhängt. Wahrheit sei die Seele in dem Geist und Wort verkörpernden Tatenleben. Diese Seele sei der reine Abglanz der Gottesoffenbarung, den der Hauch der Lüge nicht trübe. —

7. אמרות ה'. Nicht schöner kann das „**יִאמֶר ה'**“ aus V. 6 illustriert, und nicht schärfer können die **אמרות טהורות** zu den „**שְׁפָתִי חֲלֹקָת**“, in Gegensatz gebracht werden. Es ist lauteres Edelmetall schon im Erdschacht, in dem es gefunden wird, außerdem siebenfach geläutert.

Einst — so erschaut der Prophet זכריה das Ende der Galuthzeiten für Israel — einst erweckt Gott das strafende Schwert gegen jenen Gewaltigen, dem Gott seine Herde überlassen, und der sich als ein selbstherrlicher „**Sozins**“ des Allmächtigen gedünkt,²⁾ „**חָרֵב יוֹרֵי**“ und der Gott der Erlösung läutert den Rest seines Volkes wie man das Silber läutert „**כַּצְפָּה אֶת הַכְּסָפָה**“ (Sacharja. 13 7—9). Nun, dieser Läuterung singt der Psalmist sein Lied, und er nemt das Mittel, durch das der Läuterungsprozeß bewirkt wird „**בָּעַלְיל לְאַרְזָן**“. Das Mittel besteht in der Ausrottung des Lügenwortes aus dem Munde der Falschen und Feilen. Genem Tage gilt der Psalmgruß, von dem später gleichfalls der Prophet Sacharja (ebend. V. 4) gesprochen: „Und am selben Tage werden sich die Propheten schämen, jeder seines Gesichtes halber, da er prophezeiht, und werden sich nicht mehr in härene Mäntel kleiden, um zu täuschen“. ³⁾ — So rein die Gottesprüche sind und so hehr und erhaben über Fertum und Fehl, sind sie doch angewandte im Erdenwirken **בָּעַלְיל לְאַרְזָן** sich erprobende Lebensweisheit und verlieren

¹⁾ Vgl. קד"

²⁾ Man denke an den stolzen Ausruf Pharaos: **אֱלֹהָה עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אַדְמָה** und an Nebukadnezars Selbstvergötterning: **לְעַלְיוֹן וְחַזְקָאֵל בֶּן יוֹשֻׁעִי יְהִי**

³⁾ Vgl. Seforno.

durch die Prüfungen, die sich auf Erden vollziehen, nichts an ihrer Reinheit.

8) **אַתָּה חִי** Ob dieses Gebet um Schutz und Hut sich auf die **כְּסָפֶק מַזְקָק** in V. 7 (Ibn Esra) oder auf die **עֲנֵיִם וְאַבְוֹנִים** in V. 6 (Raschi und Kimchi) beziehe, bleibe dahingestellt. Im letztern Falle wäre mit Rücksicht auf das **אֲשִׁית בִּישָׁע** die Singularform 3ter Person an ihrem richtigen Platze. In der Sache wird durch die erwähnte Verschiedenheit der Auffassung nichts Wesentliches geändert. Die **אַמְרוֹת טָהוֹרוֹת** bezwecken ja eben **שְׁדָעַנִּים** zu verhindern. Und **בְּנֵי הַדָּוָר** kann auf das nahe liegende zeitgenössische Geschlecht des Psalmisten exemplifizieren und in **דוֹאָגָן** die Vertreter des **לְלִשְׁוֹנוֹ נָגִיר**, treffen, zugleich aber auch in die entfernt liegende Zukunft hinausgreifen. Jedes korrupte Geschlecht, und wenn es auch erst zur Zeit Secharja's und in noch späterer und spätester Zeit lebt, ist dem prophetischen Sänger als **דוֹר עַז** gegeuwärtig. Vielleicht soll sogar die abweichende Form: **הַדָּוָר הַזֶּה** für den doppelten Charakter von Gegenwart und Zukunft anzeigen.

9) **סְבִיב רְשִׁיעִים** Wir haben bereits oben das Umlkreisen des Wahrheitszentrums, wie es die **רְשִׁיעִים** vollbringen, zu würdigen gehabt. Wir haben auch gesehen, wie und warum bei solchem Kreisen, das nicht durch einen festen Kern und seine ausstrahlende Anziehungs- kraft geregelt, das also ein "יְהָלָכָו", das Kreisen eines Irsterns ist, wie da die Gleise von "רַבָּ" und "זָלוֹת" sich kreuzen und verwirren. — Nur wenn die **אַמְרוֹת חִי** die Regulatoren des menschlichen Denkens, Empfindens und Handelns sind, kann sich ein unwandelbarer Wertmesser für Hoheit und Niedrigkeit des Lebens bilden. Ohne diese gibt es nur imaginäre moralische Werte, deren Steigen und Sinken von der Stellung abhängt, die der Mensch seinen Gottheiten, Gold, Ruhm und Macht in der Sphäre seiner Anschanung anweist. Wer Gott nicht dient, dient den Göttern

So mag es auch sein, daß hier die Ruhmeshöhe durch ein Wort bezeichnet wird, das zugleich an das im Staube kriechende Gewürm erinnert: **רַבָּה רַבָּה**. — Sie sind einander nahe verwandt in einem Geschlechte, in dem der **חַסִיד** fehlt, und aus dem die **אַבְוֹנִים** geschwunden sind. Unwillkürlich werden wir da an das Wort des gefeierten, von der Glorirole der Tragik umgebenen ungarischen Dichters (Petöfi) erinnert, das in der Übersetzung lautet:

„Was ist der Ruhm? Ein Regenbogenlicht, Ein Sonnenstrahl, der sich in Tränen bricht!“ Nun, der Ruhm, der um den Preis zahlloser Tränen erworben, sich auf ענינים שׁד und אַבְיוֹנִים gegründet, dieser Ruhm wird mitsamt seinen Helden von unserem königlichen Sänger von der Zionsburg aus als לות לבני אדם verdammt. —

Kap. 13.

Allgemeines.

Dieser Psalm 13 ist non manchen Erklärern im Zusammenhange mit dem folgenden Ps. 14 aufgefaßt werden, so daß unser Psalm als eine Einleitung zum folgenden gelten kann. ¹⁾ Wir möchten, indem wir uns im ganzen dieser Auffassung anschließen, der Tendenz unseres Psalms dennoch den Grad der Selbständigkeit wahren, der ihr naturgemäß zukommt. —

Der Psalmlist will die Leidensgeschichte unseres Volkes zeichnen. Die viermalige Exilierung Israels und die zweimalige Zerstörung des Gottestempels sind ihm dabei gegenwärtig, und er gedenkt der Völker, die Israel all dies Leid zufügen sollten, ohne sie mit Namen zu nennen. Babylonien Medien, Griechenland und Rom — und in der Mitte Israel als Spielball von dem einen zum andern, und der Worführer dieses Israel ruft zu Gott empor: Ewiger! bis wohin? und wie lange noch?

Auch hier wie an andern Stellen geht der Psalmlist von seinem eigenen so wechselhaften, durch feindselige Verfolgung getrübten Lebensgeschick auf das seines Volkes über. Die Übergangspunkte werden in unserm Psalm leise angedeutet und im folgenden immer deutlicher zum Ausdruck gebracht. „Erleuchte mein Auge, daß ich nicht des Todes entschlafe!“ und „daß der Feind nicht sage: ich habe es über ihn vermocht!“ (4,5.) Erleuchtung nach innen und Schutz nach außen — um diese beiden Momente bewegt sich das Königs Gebet, so weit es seine eigenen inneren und äußeren Verhältnisse umfaßt. Ganz dieselben Momente treten nun auch da hervor, wo, wie dies im folgenden Psalm geschieht, sowohl der Angreifer als der Angegriffene generalisiert und die im einzelnen und in der Selbsterforschung gewonnene Seelenerkenntnis in potenziertem völkerpsychologischem Sinne auf die Volksseele angewendet wird.

¹⁾ Vgl. Hirsh.

Einzelnes.

2, 3) Hier liegt wieder die Auffassung des דָּרְזִישׁ so nahe, daß auch die Meister des פָּשָׁת, Raſchi und Kimchi, sie sich angeeignet haben.

R. Jizchak sagte; Maß für Maß. Der Allheilige g. s. E. sprach es aus: Weil ich viermal auszurufen hatte “**עד אנה**”, bis wohin?” darum werdet ihr einstens eurer Klage mit viermaligem **עד אנה** Ausdruck geben. Ich sprach: Wie lange noch weigert ihr euch meine Gebote und Lehren zu hören? (II. 16,28) wie lange noch soll dies Volk mich noch erzürnen und wie lange werden sie mir nicht glauben? (IV. 14,11) wie lange soll es dieser bösen Gemeinde hingehn, daß sie gegen Mich aufreizen? (IV. 14,27.) So werde Ich euch nach einander in die Gewalt von vier Reichen geben, und ihr werdet viermal “**עד אנה**”, „wie lange noch“ rufen: Wie lange, Ewiger, willst Du mein vergessen auf ewig!“ „Wie lange willst Du mir dein Antlitz verbergen!“ „Wie lange soll ich mit meiner Seele zu Rate gehen müssen!“ „Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben!“ (Pj. 13).

Wie lange willst du mein vergessen — in Babylonien. Wie lange willst Du mir dein Antlitz verbergen — in Medien. Wie lange soll ich mit meiner Seele zu Rate gehn — in Griechenland. Wie lange soll sich mein Feind über mich erheben in Edom! (Midrasch schocher tow Pj. 13) ¹⁾

Wir ersehen hieraus, wie die Weisen des Midrasch an den Herzensbönen unseres Psalmlisten die Pulsschläge unseres nationalen Geschichtslebens in seinen hervorragenden Perioden abgezählt und die Klagerufe der so oft Erzilierten aus dem langgedehnten danielischen Seufzer **עד אנה**, heraus vernommen haben.

¹⁾ אֶذ יִצְחָק מֵדָה בַּנְגָד מֹרָה, אָמַר הַקְבִּיה לְפִי שָׁאָמָרְתִּי אֲרָבָעָה פֻעָמִים עַד אֲנָה אֲכִילָת עַתִּידִים לְוֹמֵר אֲרָבָעָה פֻעָמִים עַד אֲנָה: אֲנָה אָמָרְתִּי עַד אֲנָה מְאַנְתָּם לְשִׁמְוֹר (שְׁמוֹת טו') עַד אֲנָה יִנְאַצְנֵי (בְּמִדְבָּר יָד) וְעַד אֲנָה לֹא יִאֲמִינֵנוּ לֵי (שם) עַד מְתִי לְעַד הַרְחָה חֹזֶת (שם) כִּי אֲנָה עַתִּיד לְמִסּוֹר אֲתֶכָּם בַּיד אֲרָבָע מְלָכִיות וְאֲתָם אָוּרִים אֲרָבָעָה פֻעָמִים עַד אֲנָה: עַד אֲנָה תְּשַׁבְּחָנֵי נִצָּה, עַד אֲנָה תְּסִתוּר פְּנֵיךְ מִמְּנִי, עַד אֲנָה אֲשִׁית עָצֹות, עַד אֲנָה יְרוּם אֲוֹבֵי עַל: עַד אֲנָה תְּשַׁבְּחָנֵי — בְּכָל, עַד אֲנָה תְּסִתוּר — בְּמִדְיָן, עַד אֲנָה אֲשִׁית — בַּיּוֹן, עַד אֲנָה יְרוּם אֲוֹבֵי — בָּאָדוֹן: (מדרש שוחר טוב מזמור יז)

Zunächst sei nun hier auf den Unterschied zwischen den Fragepartikeln **עד מתי** und **עד אנה**¹⁾ aufmerksam gemacht. Bekannt ist hierüber, daß mit **עד אנה** die Frage in räumlicher und gradueller, mit **עד מתי** aber die Frage in zeitlicher Beziehung gestellt wird. Damit ist jedoch wie es scheint die diesbezügliche wechselweise Anwendung der beiden Fragepartikeln in der h. Schrift nicht begründet. Am auffallendsten tritt dieser Wechsel hervor in IV. 14. wo in §. 11 zweimal **עד אנה** **עד מתי** gebraucht wird, während in §. 27 steht. Irren wir nicht, so hat dies im folgenden seinen Grund. **עד מתי** fragt nach einer Zeitgrenze. Darum wäre diese Form der Fragestellung unpassend, wo die Frage in unmittelbare Verbindung mit Gott tritt. Es darf also nicht heißen: **עד מתי ינאצני**, denn Gott ist nicht ein Mensch, der die Zeit wahrnehmen muß, um zu zürnen und seinen Zorn fühlen zu lassen. Gott ist ewig und braucht nicht einer Verjährung der Schuld oder einer sonst eintretenden Ohnmacht im Strafvollzug vorzukommen. Am Platze ist da die Frage: **עד אנה ינאצני**. Bis wohin, bis zu welchem Grade sollen sie mich erzürnen, daß meine Langmut es trage?

Wo hingegen das Fragewort mit Menschen, in unserem Falle mit der Gemeinde, in direkte Verbindung gesetzt wird, da wird es mit Recht **עד מתי ל'עדת הרעה הזאת**. Daher **עד מתי** in §. 27. Wie lange noch soll es dieser bösen Gemeinde hingehen?

Sehr wohl begründet ist auch das **עד אנה מאנכם לשבור** in II. 16,28. Dort häuften sich die Gotteszeichen bei, beim **שלו** und beim **טן**; rasch hinter einander lernten die entmutigten, zweifelnden Israelskinder die erhaltenende und rettende Wundermacht Gottes kennen, und bei alldem wollten sie bei der allerersten Gelegenheit, da es galt in der Sabbatheiligung das neu gewonnene Vertrauen zu erweisen, sich selbst Vorsehung sein. Daher: **עד אנה עד** bis zu welchem Grade soll dieser Unglaube reichen, und was muß noch geschehen, um ihn

¹⁾ Vgl. Seforno zu IV. 14, der folgendes erklärt:
עד אנה ינאצנו, **עד איזה נבול מהבורי אסכול שיבונו**, **ועד אנה לא יאמינו כי עד איזה נבול מהגפלאות אעשה קודם שיבתו כי וישענו על דבריו:**

zu bannen? ¹⁾ Unser Psalmlist hat nun aus seiner eigenen Bedrängnis in die Drang- und Notperioden seines Volkes hinaus schauend seine beklommene Brust mit einem vierfachen עַד אֲנָה erleichtert.

Da stand vor seinem Geistesblicke גָּלוֹת בְּכָל. Es sollte das erste und darum um so bitterer empfundene Exil Juda's sein. Zwar hatte Gott durch seinen Propheten der Zeitdauer dieses Galuth im voraus ein Ziel gesetzt; doch wirkte die tyrannische Wut Nebukadnezars, „des Schlächters vom Norden“ — wie ihn Tirmijahu genannt ²⁾ — so lähmend auf das in die Gefangenschaft geschleppte Volk, daß es unter dem Drucke ächzend glaubte, Gott könne seiner Verheißung und seines Volkes vergessen — für immer. Der Schmerzensruf: עַד אֲנָה תִשְׁבַּחַנִי נִצָּח, entspricht der verzweiflungsvollen Stimmung Israels im Exil. Er lautet: Bis zu welchem Grade sollen diese Zeichen des Verlassenseins steigen, als ob Gott sein Volk für immer vergessen wolle? Das zeitliche עַד מֵת, stünde hier mit נִצָּח, in begrifflichem Widerspruch und wird darum nicht angewendet.

¹⁾ Sehr bezeichnend ist das in Ps. 6, wo die Frage nach dem vorausgegangenen רָפָאַנִי ח' כִּי נְבָהָלוּ עַצְמֵי וְנֶפֶשִׁי נְבָהָלה מְאֹוד sagen will: Ich bin ein an Leib und Seele gebrochener Mensch. Du aber bist der ewige Gott. Wie lange willst du nun, o Gott, mich, den Menschen, solche Qualen ertragen lassen? Treffend und tief ergreifend schließt sich dann dem Gebete . . . die Begründung an: כִּי אֵין בְּבוֹת וּבְרִיךְ בְּשָׁאָל מֵי יְוָהָה לְךָ Ich bin als Sterblicher des Todes gewärtig; vielleicht bin ich morgen nicht mehr unter den Lebenden, die Dich, ewiger Gott, preisen können, darum — hilf heute noch!

Vielleicht hat auch die folgende Erklärung der Frage: עַד מֵת einiges Recht auf Berücksichtigung.

Wir finden nämlich (Ps. 79) noch eine Form für diese Fragestellung an Gott u. s. עַד מֵה ח' תָּאַנְגֵּל נִצָּח, was dem sachlichen מה entsprechend bedeutet: Was soll aus der Sache werden, wohin soll die Sache führen? Nach einer bekannten, allerdings die Substantiva betreffenden Regel verwandelt sich bei Suffixbildung das am Ende des Wortes stehende ה in ה' ח' wie in מה מֵה תָּלֹונָה, חֲכָמָתְךָ. Ebenso kann aus מה מֵה eingetreten sein. עַד מֵת würde demnach bedeuten: Bis zu welchen mich betreffenden Dingen.

Wir finden auch das Wort substantiiert wie in (Hiob 15,13) es kommt über mich was es auch sei, das unbekannte, unberechenbare Etwas. Mit עַד מֵת wäre dann gefragt: Bis zu welchen mich betreffenden unbekannten, unberechenbaren Dingen?

²⁾ Jer. 46,20.

Wie sehr klingt diese Volksstimming in Babel an die eigene persönliche Stimmung unseres Gottessängers in seinen leidvollen Tagen und Nächten an. War ja auch ihm, dem von der Hand des Propheten Gesalbten, für sich und die Nachkommen die Verheißung des Königsthrones verflindet, und müßte es ja auch ihm, dem bitter Verfolgten, aus seinem Ehe- und Seelenfrieden Gejagten fast scheinen, als wollte Gott seine durch Prophetenmund gegebene Verheißung für immer — נצח — vergessen.

עד אנה תסתיר פניך מנני Dieser Klageruf des Psalmlisten findet — nach unserm Midrasch — seinen Widerhall im גלוות מדי גן. In Medien mehr denn je befundete sich die göttliche Vorsehung in tief verborgenen, dem Auge der Schwachgläubigen verhüllten Zeichen der Gotteswaltung. Ist ja diese הסורת פנים in der Geschichte und im Namen der Helden dieser Periode, in אסתר, verkörpert.¹⁾

עד אנה אישית עצות בנפשי Die ernste Zwiesprache mit der eigenen Seele über die teuren gefährdeten Seelengüter — David kannte sie aus jenen langen Nächten, in denen er in Höhlen und Kluften sich bergend allein war mit seiner Seele und seinem Gotte und da es galt, die Gottesleuchte der in die Irre getriebenen Seele zu erhalten.

So hatte in der Zeit der griechisch syrischen Herrschaft das mit dem Schwerte umworbene Israel vorwiegend um die ererbten Güter seines jüdischen Geistes und Wortes gegen den von allen Seiten einbrechenden Hellenismus zu kämpfen. Jüdischem Gejeh und jüdischer Sitte galt der Vernichtung drohende, mit allen Waffen der Verführung gerüstete Angriff, und "עצות בנפשך", war das Lösungswort im Kampf für Gottesseinheit und Sitteureinheit, das Wort, das die Makkabäer so heldenmütig eingelöst. Der Seelenrat wird in der Nacht gepflogen¹⁾ und wehe, wenn er vom Herzenskummer des Tages abgelöst wird גון בלבבי יומם. — Mit Recht bemerkten die Weisen, daß sich in solch traurigem Wechsel das biblische Fluchwort erfülle: בקר אמר מי יתע ערב ובערב תאמר מי יתע בקר sprichst du: wer gäbe, es wäre Abend und am Abend: wer gäbe, es wäre Morgen.“ —

¹⁾ עין חולין קלט אסתר מן התורה מנין ואנבי הסטור אסתר פני ביום ההוא (דברים ל'יא יח) פג. 16,2. (פ) אברך את ה' אשר יענני אפ לילות יסרוני כלותי. ¹⁾

וְעַד אֲנָה יְרוּם אִיבֵּי עַל Der Feind triumphiert, er erhebt sich über mich, der Starke über den Schwachen. Bis zu welchem Maße soll er dies tun dürfen, ohne mich zu vernichten. Soll dieser Feind, den Du, o Gott, als Geisel gebrauchst, über mich, meine Geschichte, meine Kultur und meine aus Gottes ewig geltendem Spruch fließende Lebensmission zur Tagesordnung übergehen dürfen, und bis an welches — Jahrtausend soll diese Tagesordnung der Übermacht reichen? Das ist die Frage, die mit der Eroberung Jeruscholaim's und Zerstörung des Tempels durch Titus ihren Anfang genommen. Es ist dies die Gegenfrage der „Judenfrage“, die seither trotz Scheiterhaufen und — Emancipation nicht zum Schweigen gebracht ist. Es ist dies der Seufzer der jüdischen Nation im schier endlosen edomitischen Exil. Die Nation hat ihn von ihrem Könige David geerbt. —

הַבִּיטָה עַנְנִי ה' (4) Die Erleuchtung der Augen, um die der Psalmist bittet — **הַאִירָה עַנְנִי** — ist als Lichtspur des Gottesblicks — aufgefaßt, und der Tod, den er fürchtet, ist nicht der leibliche Tod allein. Darum

פָּן יָאמֵר אִיבֵּי יְבָלָהִיו (5) könnte mein Feind sagen: ich bin ihm beigekommen, und meine Bedränger könnten drob frohlocken, daß ich wanke. **צָרִי נִילֹּוּ בְּאַמּוֹת** dem einen Hauptfeinde ist es um meine physische Vernichtung zu tun, während den zahlreichen Bedrängern mein seelisches Wanken Jubel bereitet.

וְאַנְּיָה בְּחֶסֶד בְּמַתָּהִתִּי (6) Ich aber mit meinem körperlichen Sein und meiner Seelenkraft, ich habe auf Deine Gnade vertraut, und mein Herz empfindet es: deine Hilfe, Ewiger, wird kein Halbwerk sein. Lobsingungen werde ich dem Ewigen, der eine volle, reife, Körper und Seele beglückende Heilespende über mich beschlossen **אֲשִׁירָה לְה'** Nun, Israel hat von seinem König mit dem Seufzer auch den Trost geerbt. Dem **אַרְדוֹן אֲשִׁינִי**, dessen Lösung die Verfolgung und Vernichtung der jüdischen Rasse ist, sowie den zahlreichen Gegnern, die es auf das jüdische Geistesleben, auf das Schrifttum und das in diesem wurzelnde Glauben und Hoffen des Volkes von Sinai und Zion abgesehen haben — ihnen allen rufe das in seinem Väterglauben erstarke und geeinte Israel zu: Ich will nicht wanken! und ich vertraue auf die Gnade meines Gottes für und für!

Kap. 14.

Allgemeines:

Wie wir bereits eingangs Ps. 13 bemerkt, bildet dieser Psalm die Ausführung der im vorhergehenden Ps. niedergelegten Ideen. Aus der Enge der eigenen persönlichen Verhältnisse hervortretend erweitert sich dem Psalmisten der Horizont seiner Betrachtung, die von Anfang an, also auch in Ps. 13, die Umrisse der späteren Volksgeschichte Israels mit ihren traurigen Übergängen von einem Galuth in's andere in ihr Bereich gezogen. Wenn wir auch in den Erlebnissen unseres Königs David und in den von innerer Verderbtheit zeugenden Vorgängen in seinem Land, dem er, zeitweise verbannt und verfolgt, fern bleiben mußte, wenn wir in den Einflüssen eines Doeg und Achitofel auf den kranken König Saul und seinen umgesunkenen Staat, auf Rechtsprechung und Betätigung der Volkskraft — wenn wir in alldem Material genug finden zum Aufbau unseres bittere Klage führenden Psalms, so weist doch dieser Psalm mit seinen im ganzen nur sieben monumentalen Sätzen auf größere, weitere Zeiträume, auf jene epochalen historischen Höhepunkte hin, auf welchen nichtjüdische, dem Gottesvolke feindliche Machthaber der Erde stehen werden. — Vom נָבָל¹, in V. 1 bis zu den בְּנֵי אָדָם² in V. 2 und כָּל פּוֹעַלִי אָזְן³ in V. 3—4. finden wir hier alles generalisiert, über das lokale Interesse hinausgehend. Ebenso deutet שֶׁמֶן פְּחֻדָּה⁴ in V. 4—5. auf fremdländische Gewalten. Ganz besonders aber zeigt der Schlusvers unseres Psalms, „מי יתַּן — בְּשֻׁבָּה ח' שְׁבוֹת עַמּוֹ⁵“, daß dieser Sangesschwingung den Gottesänger über all die Klüfte des Galuthlebens bis zum einstigen Hochziele Israels, zur Ngālāh Shlēma hingetragen. Wir haben ja auch gleich anfangs Ps. 13., geleitet von unsfern alten bewährten Meistern des פְּשָׁת⁶, in dem sich so oft wiederholenden עַד אֲנָה⁷, die über die Galuthklüfte hinführende Seufzerbrücke erkannt. —

Bei aller Kürze des Psalms und bei all der Entrüstung und Schärfe, mit welchen er sich gegen die bösen Gewalten wendet, herrscht in diesem Psalm dennoch der lehrlich überzeugende Ton vor. Nicht die Vernichtung sondern die Erleuchtung der Übeltäter ist's, die der Psalm herbeiwünscht. Sind ja diese Übeltäter als כָּל פּוֹעַלִי אָזְן⁸ kollektiv aus den בְּנֵי אָדָם herausgegriffen, und tritt ja ihr Werdegang im Lichte einer psychologisch wahren Betrachtung aus den Tiefgründen der menschlichen Natur zu Tage. —

Einzelnes.

1) **לֹמַנְתָּה** „Es gibt keinen Gott“ — das ist das Wort, das der Psalmist aus dem Herzen des Niederträchtigen, des **נָבָל**, heraus vernimmt. In Ps. 10,4. vernahmen wir dasselbe schaurige „Es gibt keinen Gott.“ Dort war dieser Gedanke das Ergebnis, zu dem der über Menschenrecht und Würde sich überhebende, nach dem Elend der Unglücklichen nichts fragende **רִשְׁעֵי בָּנָכָה אֲפִי בְּלִירְוֹשָׁת** in seinem hochfahrenden Stolze gelangte. „Kein Gott“ — das war die Philosophie, zu der sich das ganze Dichten und Trachten des Bösewichts **בְּלִזְמָרְתוֹן**, **בְּלִזְמָרְתָּה**, zusetzte. Diese Philosophie erteilt dem für seine Schandtaten, für Raub, Mord und Schändung, ihre Absolution.

Hier ist der tiefer gehängt, er ist zum Schurken — sans phrase — zum **נָבָל** degradiert. Hier bedarf es nicht des scharfsinnigen Raisonnements, um durch das Dasein Gottes weg zu spekulieren und die Welt vogelfrei zu machen. Im Herzen des gemeinen Schurken ist einfach nicht Raum für einen hohen Gottesgedanken. Die Herzenssprache des **נָבָל** kennt das Alphabet nicht, aus dem sich der Gottesbegriff und der Gottesname zusammensezten. Was dort der stolze Raubritter ohne Tadel ersonnen, **בָּנָכָה אֲפִי בְּלִבּוֹ** (**אָמַר בְּלִבּוֹ**).

Und nun bedenke man: Mit diesem Wicht ist nicht etwa bloß dieser und jener Straßenheld gemeint, wie er zur Zeit Davids so gut wie in unserer Zeit zu Tausenden zu finden war und der der verrufenen Gaunerzunft angehörend weder einen Namen, noch einen Beruf, noch eine Überzeugung, noch ein Hemd sein eigen nennt. Mit diesem Titel **נָבָל** ist einer von den Ehrenmännern oder vielmehr jeder der Ehrenmänner bezeichnet, die sich einen Namen auf den Tafeln der Geschichte errungen, indem sie ihren Namen mit Blut gegraben in die Herzenstafel eines unglücklichen, um sein Heiligstes beraubten Volkes.

Unser Psalmist, der in seiner Geistesßchau bei den traurigen Momenten des nationalen Verfalles seines Volkes weilt, dedenkt — nach der sinnigen Auffassung der Weisen — mit seinem Liede die beiden Geschichtshelden, die das Recht auf der Schwertspitze tragend diesen Verfall herbeigeführt: Nebukadnezar und Titus. Den Nimbus, den Kriegs- und Kuhmesgötter und eine den Erfolg abgöttisch anbetende Welt um diese Gottesgeißeln gewoben, der Psalmist zerstört ihn mit dem Lichtstrahl der Wahrheit. All die Prunkgewänder, in

die eine gesinnungslose, slavische Wölfermenge ihren Thrammen kleidet, die Hand unseres „Meisters“ zerreißt sie, und es zeigt sich die unverhüllte, gemeine Bestie. Dem Heros, der hier über Babels stolze Brücken, dort durch den Triumphbogen Romis zieht, Israels Greise und Kinder, Jünglinge und Jungfrauen und die heiligen Tempelgeräte als Bel’s und Mars geschmückte Opfer nach sich schleppend, dem Heros, dem die Jubellieder seiner feilen Zeitgenossen erschallen — David ruft ihm von der verödeten Zionsburg aus nach das eine Wort: נָכַל = Wicht!

Dieses Wort übertönt den Siegesrausch des Siegers, der „zu den Wolken emporsteigen und dem Höchsten gleichen“ wollte, wie den des Imperators, der Roma eine halbe Welt zu Füßen gelegt. Dies Wort hat Babels und Romis Größe überdauert. Heute noch wird an allen Enden der Erde das Psalmwort vernommen, und es wird vernommen und tausendfältig verdolmetscht werden, bis zu der von David erschauten Zeit, da Gott heinführt sein gefangen gehaltenes Volk und Jakob jubeln, und Israel und mit ihm die ganze Menschheit sich freuen darf.

Wie der נָכַל das Dasein des höchsten Gottes leugnet, so ist ihm alles Hohe und Edle in der Menschheit Schein und Trug. Die Korruption von oben, vom Throne herab, wirkt wie ein giftiger Hauch auf die Wurzeln des gesellschaftlichen Lebens. Der נָכַל, wie ihn der Psalmist im Auge hat, lässt in seinem Machtgebiet, in der von ihm beherrschten Welt nichts Edles, Hohes gelten, denn der Edelmuth und jeder, der im Bewußtsein der Menschenwürde das Edle, Hohe übt, ja auch nur denkt, wäre ein lebendiger Protest gegen seine, des נָכַל, Existenz. Darum sind ihm die feilen heuchlerischen Helfershelfer willkommen, jene מְשִׁיחִיתִים וּמְתֻעִיבִים, die das Tun und Lassen und jede sittlich freie Regung im Volke verderbt und greuelhaft sein lassen. **הַשִּׁיחִיתוֹ הַתְּעִיבֵוֹ עֲלִילָה**. Sie finden sich — in der „Mehrzahl“ — die Verderber, die jeden Rest reinen Empfindens im Menschen fälschen und die Menschheit ihrer Würde entkleiden, bis die gottlose Welt, entsprechend dem würdelosen נָכַל, keinen טוב — טובָה, keinen guten Charakter birgt, weil das Gute in ihr zur charakterlosen עֲלִילָה geworden.

2) ה' משימים השקיוף (ב') Zuerst hat der נָכַל der Welt ihren Gott genommen; zuletzt nimmt er Gott seine Welt. Gott sucht unter den Menschenkindern Verständnisinnigkeit für seinen Gottesblick, für seine

מִשְׁכַּבְלָד דָּרְשָׁת אֶת אֱלֹקֻם
prüfend wachtende Vorsehung, Gott sucht den und findet ihn nicht.

3) **הַכֵּל סַר יְהָוָה** Die Verderbtheit ist in das Ganze eingedrungen, die Gesamtheit des Staates — der Menschheit ist entartet, denn die Gesamtinteressen sind getrübt, befleckt (**מַלְאָךְ**). Da nun der Gesamtkörper (dessen Korruption in dem mangelhaft geschriebenen **יְהָוָה** angedeutet ist) von der Fäulnis der Entstiftlichung und Entrechtung durchsetzt ist, so kann der Einzelteil, das Einzelmensch desselben sich nicht heil erhalten. In der Tat ist vor dem Gottesblicke kein einziger **שָׁוֵחַ** zu entdecken **אֲנָשָׁן**. — Nach R. Mosche Alschich **לֹא** kann es nicht sein, daß jemals, sei es zu Lebzeiten David's oder in einer späteren Zeit eine solche moralische Entartung im Volke Israel eingerissen wäre, oder daß gar solch vorsündflutliche Sitten- und Rechtsverhältnisse in der ganzen Menschheit Platz gegriffen hätten. — Alschich **לֹא** faßt daher dieses . . . als eine die Verneinung in sich schließende Frage auf: Ist denn alles entartet . . . ? Hat ja der Allheilige geschworen, es solle nicht wieder eine Sündflut gebracht werden, „alles fleischliche Wesen zu verderben“ und damit ausgesprochen, es dürfe nicht wieder eine solch allgemeine Sittenverderbnis auf Erden eintreten, die eine Sündflut verdient.

Allein dies ist Sache der Vorsehung, die, wenn alles verloren gehen will, rettend eingreift auch in die willensfreie Entschließung der Menschen. Lag diese Rettung aber im Wesen und in der Niederracht des selbstsüchtigen **בָּבָבָל**, der in seinem Herzen gedacht: es gibt keinen Gott! und mit dem Munde gesprochen: nach mir die Sündflut! Kommen, ja müßten nicht vielmehr jene Männer der Gewalt und des Verderbens, indem sie **הַשְׁׂהָרוֹת הַתְּעִיבוֹ עַלְיָהָה** waren, mit aller Sicherheit als die letzte, sichere Konsequenz ihres Denkens und Handelns dieses schändhaft klingende **אֲנָשָׁן**, voraussehen?

4) **חַלְאָ יְדָעָה** Ob wir nun an die innerhalb oder außerhalb des jüdischen Staates denken, **דוֹגָן** und **אַחֲיוֹתָבֵל** und **בְּלָשָׁאָצָר** und Titus und wie sie alle heißen mögen, die Hasser meines Volkes **בְּלָפָלִי אָנָּן**, sie alle, die sich mit dem Marke Juda's nährten und die beste Kraft, die Gott seinem Volke verliehen, aufzehrten, sie alle, die im Laufe der Zeiten, Belsazar gleich, Tempelfleider und Priester — und Dienstesformen Jeruscholaimis borgten — stahlen — raubten, um beim sinnberauschenden Gelage der verhönten Tochter Zions in ihrem eigenen einst gottgeweihten Becher

Wermut zu fredenzen, müßten sie es nicht wissen, daß bei solchem Gelage der ewige Gott fehlt, und müßten sie, die אָכְלׁוּ עַמִּי אָכְלׁוּ לְחַם, es nicht von Anfang an wissen, daß wo der Anfang ist, חַלְאַ יְדֻשָּׁ, das Ende sein muß? אֵין עֲשָׂה טוֹב אֵין נֶם אַחֲרֵי Fürwahr, sie wußten es, da sie, die oft mit Macht und Pracht bekleideten Jünger des נָבָל, den ewigen einzigen Gott von der Tafel ihres Weltgenusses und aus ihrem Herzen und Gewissen fort gewiesen waren!

5) שֵׁם פְּחָדוֹ פְּחָד Und nun der Schrecken: Gott ist denn noch da! Ob nun, wie dem König Belchazar ein unsichtbarer Finger das „Mene mene thekel upharsin“ an die Kalkwand des babylonischen Palastes hinschreibt, oder ob der Geschichtsgriffel in einem fernen Inselreiche des Ostens diese Worte zu Tage treten läßt, der ewige Gott ist's, der die Warnung ergehen läßt, und sein Volk, das Volk, das der Welt einen Daniel geschenkt, dieses blutig verfolgte Volk ist's, das solch blutige Schrift zu lesen und zu deuten versteht. — Die vermeintlich bis in ihre Wurzel veruictete Gottespfauzung auf Erden, die jüdische Nation, treibt aus verborgenen Wurzelnresten mit geheim bleibender Kraft ein neues Geschlecht, in dem trotz alledem und alledem Gott, der vom נָבָל verleugnete Gott, wohnt, כִּי אֱלֹקִים בְּדוּר צָדִיק¹⁾

Und ist der Boden noch so dürr: „Die Wahrheit spricht aus der Erde empor, und Gerechtigkeit blickt vom Himmel nieder.“ (Pj. 85,12). — „Und Gott wird das Gute geben, und unser Land wird hergeben sein Gewächs.“ (ebend. 13).

Die Niedrigkeit des נָבָל kann diesen hohen Himmelsblick nicht für immer verdüstern und die Triebkraft des Landes — unseres Landes nicht für immer ersticken. —

1) Die obige Auffassung entspricht im Wesentlichen dem Worte des Midrasch: שְׁנֵשְׁתָּלָם נְמוּלָן בְּלִשְׁצָר וּכְיָא . בְּדוּר שֵׁם פְּחָדוֹ פְּחָד . Vgl. auch Ibn Esra. Die Erklärung des Wortes als „Wohnung“ mit dem Genitiv im stat. constr. zu צָדִיק hat wenig Wahrscheinlichkeit. Der scheinbare Widerspruch mit „אֵין עֲשָׂה טוֹב אֵין נֶם אַחֲרֵי“ ist durch eine solche Erklärung ebenso wenig beseitigt, als wenn wir בְּדוּר mit „Geschlecht“ und attributiv übersetzen. Die an sich geistreiche Auffassung Sesorno's als ob es hieße: אֱלֹקִים צָדִיק hat eben die Wortfolge im Verse gegen sich.

וְעַזְתָּ עַנִּי תִּבְשֵׁשׁ (6) „Gott mein Schutz!“ — Das ist die ganze Weisheit des Armen. Meint ihr, die ihr mich, den von Haus und Land vertriebenen armen דוד, um alle seine auf die von Gott verheizene Zukunft gesetzte Hoffnung bringen wollt, meint ihr spätern Machthaber der Erde, die ihr das arme gefriedete und geächtete Volk Israels von seiner liebgewonnenen Scholle in alle Winde, über alle Meere jaget — meint ihr, daß ihr mit eurem: „Es gibt keinen Gott!“ dieses arme Volk schutzlos macht!

Gemach! Dieser **נָזְרִי** ist der mehrtausendjährige Gotteschützling, und jemehr er sich als solchen fühlt, desto mehr ist er es und bleibt er es. — Diese **וְעַזְתָּ**, diesen erhaltenen und rettenden Trost, die Israels König David, die Israels Sänger und Seher ihrem Volke mit hinausgegeben in alle Zonen und Länder ihres Erstlebens, werdet ihr mit all eurem Hohn und Hass nicht zu schanden machen!

7) **מִ יְהֻן מִצְיָן** Von Zion gehe Israels Heil und Hilfe aus. Alles, was Israels im Exil erlebt, erduldet und erringt, auch der Trostgedanke, der es aufrichtet, soll von Zion sein Licht und seine Präge erhalten. In allen Wandlungen, die der Zeitwechsel, sei es durch harte Prüfungen und sei es durch freundliche Bescherungen der fortschreitenden Kultur an Israel vollbringt, hat dieses arme Volk mit seinem **וְעַזְתָּ עַנִּי** nach Zion zu blicken und zu fragen: wie erscheint diese Versuchung, wie jene Bescherung und wie mein Verhalten zu beiden im Lichte Zions? Wie entsprechen all die großen und kleinen Erlebnisse, der Jammer und die Freude, der Fortschritt und der Rückfall der Kulturidee und alle die völker- und menschenrechtlichen Prozesse der Galuthzeiten, die der Erfüllung des großen Menschheitszweckes näher bringen sollen, wie entsprechen sie der Gottesverheißung, die mit dem **תּוֹרָה**-Worte von Zion ausgegangen? Das ist die Frage. Auf die Frage antwortet **וְמִצְוָה**, antwortet der Geist unserer Propheten, Lehrer und Meister, jener hohe Areopag, der, wenn auch unsichtbar, noch immer auf dem Berge Zion seinen Sitz hat. Diese ununterbrochene tiefsinnige Wechselbeziehung zwischen dem Gottesvolke und Zion sagt uns: Es gibt eine Zeit der Heimkehr dieses Volkes nach Zion!

בְּשֶׁבֶת Wenn der ewige Gott sein Volk aus der Gefangenschaft heimführt, wenn Gott sein Volk ruft, und dies Volk dem Rufe seines Gottes folgt, dann geht der vielgeprüfte **וַיַּעֲקֹב** nochmals und endgültig als der sieghaftie **יִשְׂרָאֵל** hervor. Jakobs Nachkommen

werden in der mehrtausendjährigen Leidenschule ihre Reife zum wieder erwählten, wieder beglückten Israel erlangt haben und darob jubeln. — Dieser Jubel wird der Jubel der Menschheit sein! Dieser unser Schlußvers, der aus später zu erklärendem Grunde in Ps. 53 wiederkehrt, bildet einem frommen Brauche gemäß, den Abschluß einer jeden gebetweisen Rezitation aus dem **תהלים**-Buche. Bei welcher Gelegenheit immer das jüdische Herz in seinem Einzelleide oder in dem mit der Israelsgemeinde gemeinsam empfundenen Schmerz sich in **מַזְמֹרִ תְּהִלָּם** vor Gott ergießt, stets lautet der Schluß: **בָּרוּךְ יְהָוָה מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וְנוּן בְּנֵינוּ אָמֵן**

Kap. 15.

Allgemeines.

Auf den ersten Blick tritt uns die Tendenz dieses Psalms als die eines ethischen Kompendiums entgegen. Es soll dem **נבָל** vom vorigen Psalm das Gegenstück gezeigt werden. Mit kurzen Strichen wird das Charakterbild eines ehrlichen, edel denkenden und handelnden Mannes gezeichnet. Doch sind hierbei zwei Dinge wohl zu beachten. Erstens: Diese Striche sind Grundstriche und dürfen als solche nicht in einander überfließen. Für die eine etwaige scheinbare Verschwiegenheit des Inhalts ausschließende Prägnanz zeugt der Ausspruch des R. Simlai im Talmud,¹⁾ der in diesen elf wohlgezählten Charaktereigenschaften die Postulate unserer heiligen Lehre, gleichsam die in der **תּוֹרָה** enthaltenen sechshundertdreizehn **מִצְוֹת** in nuce erblickt. Hiermit ist aber ausgesprochen, daß wir es mit der begrifflichen Abgrenzung dieser elf genau zu nehmen haben.

Zweitens: Dieses sogenannte Kompendium umfaßt nicht nur die für das Verhalten vom Menschen zum Menschen in Betracht kommenden ethischen Regeln, sondern legt dem Verhalten des Menschen zu Gott das ihm gebührende Gewicht bei und behandelt dieses **לְטֻקּוֹם בֵּין אָדָם** betreffende Verhältnis naturgemäß an erster Stelle.

Auch hierfür liegt der Beweis im erwähnten Ausspruch des R. Simlai. Außerdem leuchtet die Wahrheit des Gesagten aus der **פָשָׁט**-mäßigen Würdigung der einzelnen Psalmverse hervor. Die

¹⁾ Tr. Makkoth 24.

Lehre vom anzustrebenden Gleichgewicht der Seelenkräfte und Herzensneigungen im Menschen unter einander und mit einem über dem Menschen fest stehenden, positiv wirkenden Regulativ, diese Lehre vom ganzen, vollkommenen Menschen, die wir als das Leitprinzip unseres Psalms ansehen dürfen, findet ihre Begründung im egeetischen Eigengewicht der Verse und Worte unseres Psalms selbst. Dies soll **אֵת** aus der Einzelbehandlung dieser letztern mit Evidenz hervorgehen.

Einzelnes.

Ob die Frage des Psalmisten sich auf die Bedingungen richtet, deren Erfüllung den Einklang zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Leben zur Folge haben, oder ob mit **בָּאַחֲלָה**, **בְּהָרֶר** **קְדֻשָּׁה**, der Kontrast gekennzeichnet ist, der nach der gewöhnlich herrschenden Auffassung zwischen dem gewerblichen Gesellschaftsleben und den im heiligen Haushalt des **מֹעֵד** waltenden Idealen besteht — darüber gehen die alten Erklärer in ihren Ansichten auseinander und machen wir uns nicht an, eine Entscheidung zu treffen. In dem einen wie im andern Falle bedeuten die in diesem Psalm genannten Forderungen ebensoviel Stufen zum Aufstieg des von der — Talsohle menschlich irdischen Strebens und Wirkens zum Berge der höhern und höchsten Lebensaufgabe sich erhebenden Sohnes der Pflicht. Wir erblicken in dieser Selbstmahnung des aufwärtsstrebenden **צַדִּיקָה**, während seines Wandels ein bedeutsames Moment, das wir vor Augen zu halten haben werden, wenn wir die beiden in ihren Tendenzen einander fast ganz gleichenenden Psalmlieder 15 und 24 in ihren Eigenarten erkennen wollen. So viel sei schon jetzt diesbezüglich angemerkt: Unser Psalm 15 enthält die Stappen und Meilenzeiger des auf dem Wege zur Vollkommenheit sich aufwärts bewegenden Erdemwalters, er entwickelt die Gesetze für den in seiner Entwicklung zum erhabenen Charakter begriffenen jüdischen Menschen.

Psalm 24 enthält diese Gesetze in abgeklärtem Geiste und abgeschlossener Form für den auf seinem Entwicklungsgange zur Höhe gelangten Mann, der gleichsam Einlaß begehrend an die Türe des Heiligtums pocht.¹⁾

¹⁾ Hat ja nach **מִתְהַנְּהָמָה בְּחַלְמָה** u. a. St. König Salomo bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels, als er die h. Lade ins Allerheiligste bringen wollte, die Gesänge seines Vaters David bis einschließlich Ps. 24 angestimmt, und wird ja in unsern Gotteshäusern an Werktagen, während die Torarolle in die h. Lade zurückgebracht wird, dieser Ps. 24 rezitiert.

Sehr wohl dürfte dieser inhaltlichen Unterscheidung der Unterschied zwischen den Eingangsformen der beiden Psalmen 15 und 24 entsprechen. Psalm 15 beginnt nämlich mit לְדוֹד מָזוּמָר, während der Anfang des Ps. 24 לְדוֹד מָזוּמָר lautet. Nach dem Talmud (*פסחים פ'ז*) unterscheiden sich aber diese beiden Formen so, daß wo לְדוֹד steht, wir anzunehmen haben, der Psalmist sei erst durch die heilige Sangeskraft seines zu der vollen, vom Gottesgeist durchdrungenen Persönlichkeit, die für uns der Name דָוִד bezeichnet, emporgehoben worden, מָזוּמָר dente also auf ein geistiges Werden, Vollendet werden, während לְדוֹד מָזוּמָר die vollendete Persönlichkeit an die Spitze stellt, von dessen Geist der Name vom Anfang bis zum Ende getragen ist.¹⁾

Noch ein unterscheidendes Merkmal — und wir legen Gewicht darauf, — tritt uns im ersten Worte dieser beiden Psalmen entgegen. Psalm 15 stellt der großen „Lebensfrage“ den Namen Gottes voran. An Gott ist der Aufruf des Sängers gerichtet: Ewiger, wer darf sich aufhalten in deinem Zelte? חָנָן מֵי גָוֹר בַּאֲהַלְךָ. Anders in Ps. 24. Dort spricht das Psalmwort von Gott in der dritten Person: ?מֵי יַעֲלֶה בְּהָרָה? In 15 sucht der Sänger auf die sein eigenes Innere bewegende Frage von Gott den Bescheid zu erhalten und klammert sich, um nicht irre zu gehen, an seinen Gott. In 24 ist dem Sänger dieser Bescheid und mit ihm die Klarheit und Ruhe im eigenen Innern bereits geworden, und wir vernehmen die an das Volk, an die Welt gerichtete, zur Tendenz gefestigte Lehre.

Uns sagt dieses Hinstellen des Gottesnamens an die Spitze unseres Psalms noch etwas Wichtiges: Die Frage, die es hier gilt, ist nicht eine Frage der Lebensklugheit und der guten Sitte, sie ist **nicht** eine Sozialfrage, die das Verhältnis zwischen den Gliedern der Gesellschaft, und nur diese regelt, und die vom Standpunkte einer noch so fortgeschrittenen Zeitkultur aus beantwortet sein will. Handelte es sich um eine Frage dieser Art, so könnte der Fragesteller von Gott und dem Gottesglauben absiehen oder doch erst in zweiter oder dritter Linie an Gott denken.

So ist's jedoch nicht. Vielmehr sollen hier die angeratenen

¹⁾ שְׁנִינוּ רְבָותֵינוּ רְאָא בַּמְּשֻׁנְאָמָר מָזוּמָר לְדוֹד הָיִן מְנֻנָּן וְאַחֲרֵי הִתְהַתָּה שָׂוֶה עַלְיוֹ רְוֵהָק, לְדוֹד מָזוּמָר שָׂוֶה עַלְיוֹ רְוֵהָק וְאַחֲרֵי הִיְמָנָנָן (*פסחים פ'ז*)

und anbefohlenen, zum Lebensglück und Lebensadel führenden Wege ausgehen von Gott und hinführen zu Gott, weil die besten und weisesten Lebensregeln hinfällig sind ohne ein Lebensgesetz und ein Lebensgesetz nur geben kann, der das Leben geschaffen hat: Gott.

Der Name Gottes steht am Eingang unseres Psalms gleichsam als Schutzwacht, um jenen ebenso beliebten wie gefährlichen Irrtum zu verscheuchen, der die Pflichten gegen die Mitmenschen von den Pflichten gegen Gott scheidet, indem er ihren innern Zusammenhang in Frage stellt.

2) **הוֹלֵךְ תָּמִים** Vollkommenheit, Unschuld, Aufrichtigkeit — keinen dieser mit dem Worte **תָּמִים** bezeichneten Begriffe können wir beim Menschen in Anwendung bringen, ohne das menschliche Können und Wollen durch den Willen und die Allmacht Gottes, und ohne des Menschen Selbsturteil und Vorsatz durch Gottes positiv stehendes Gebot zu vervollständigen.

Vollkommenheit ist mit Menschenkraft nicht zu erreichen. Aber auch zu erstreben ist sie nicht, es sei denn der Mensch erfährt aus positiver Quelle, was für ihn als vollkommen zu gelten habe. Diese positive Quelle ist für den Juden seine **רוֹהַ**, die ihm von Gott stammt. Was man sonst in der Welt Vollkommenheit nennt, ist stets nur relativ gedacht und wechselt je nach der Fähigkeit des Mannes oder der Anschaunng der Generation.

Unschuld, Aufrichtigkeit sind Eigenschaften, die vom Selbsturteil und vom Selbstbewußtsein bedingt sind. Nun kann aber der Mensch nie ganz von sich selbst abstrahieren, er selbst ist aber und bleibt ein parteilicher Richter seiner selbst. Es muß ein höheres Forum geben, das über der Partei, d. h. über dem Menschen steht, dem der Mensch sich unterordnet und auf dessen bestätigenden oder verneinenden Spruch er in letzter Linie hinhorchen muß, wenn er mit seinem inneren Pflichtgebot, mit seinem Gewissen, in Einklang und mit sich selbst zufrieden sein will. Diese letzte Linie ist in der Idee die erste und macht, wenn sie fehlt, eine Ganzheit, ein unmöglich.

Sehr treffend erinnert der Talmud (Tr. Makkoth 24) bei dem unseres Verses an die Gottesweisung an Vater Abraham: **תָּמִים לִפְנֵי יְהָוָה** (בראשית יז א') הרתהלך **לִפְנֵי וּווֹהֶה תָּמִים**.

Wein wir daher aus die Pflichterfüllung gegen den Mitmenschen und aus **דָוֶר אֲמֹת בְּלֵבָבוֹ** die gegen sich selbst herauslesen wollen, so müssen wir vor allem diesen Pflichtgeboten in **הוֹלֵךְ**

תמים תהיו עם ה' אלקייך (V. 18,18.) und in Verbindung damit in אלקייך (V. 18,18.) die reine Präge des gottesherrlichen Willens verleihen und diesen Willen in allen unsern Beziehungen zu Gott, zu den Menschen und zu uns selbst als den allein bestimmenden und maßgebenden anerkennen. —

לא רגל (3) Den in Vers 2 genannten drei positiven Forderungen folgen in Vers 3 dieselben Forderungen in negativer Form. רגל על לשנו wäre der Gegensatz von תמים הולך, und nirgends ist das seelenlose, gewohnheitsmäßige (רגילות) Lügengemurk häufiger und gefährlicher als im — Verkehr des Menschen mit seinem Götte, weil ja diesem die sichtbare Kontrolle fehlt. Hat aber das Lügengesetz seinen viel betretenen (רجل) Gewohnheitsweg gefunden, in der Sprache gefunden, die der Spiegel der Gott erkennden, Gott anbetenden Seele sein sollte, so wird die Verlernmidung, die Verwandlung des רגלה in רגיל, nicht lange auf sich warten lassen. עשה לרעה רעה, wäre die Negation des צדקה wie das קרבו die intimen Beziehungen zum nahen Verwandten und die intimsten, nächsten — zu sich selbst verlegen und mit seiner Selbstbeschimpfung das דבר אכפת בלכוב ausschließen würde.

Immere Wahrheit würdigt, immere Unwahrheit entwürdigt den Menschen im Menschen.

4) נבואה בעיננו נבאים Zu diesem Vers ist wieder eine Serie von drei bedingenden Eigenschaften des braven Mannes oder besser, des braven Charakters enthalten. Der Charakter ist es ja, der gefordert wird, weil er aus dem יונור ein ישב macht, das zeitweilige sich Anthalten zum bleibenden Wohnen, die verschwindende Einzelhandlung zum grundfäßlichen, bleibenden Handeln gestaltet. Nicht so sehr auf das באהלה „auf das vergängliche Zelt, als auf קדרון“, auf den tief wurzelnden, allen Stürmen trotzenden Berg kommt es unserem Fragesteller an.

Die Achtung des Erhabenen wurzelt in der Verachtung des Niedrigen, wie die Liebe zum Guten den Widerwillen gegen das Schlechte zur Voransetzung hat. סור מרע ועשה טוב, „Weiche vom Bösen und übe das Gute“ (Pj. 37) bleibt die Richtschnur für eine verumstgemäße, sittlich gute Erziehung. Muß ja auch die Sorge eines pflichttreuen Erziehers zuerst darauf gerichtet sein, das Kind von den Gefahren der Gruben und Abgründe fern zu halten, damit es später, durch Erfahrung und Straft zum Manne gereift, den Mut

und die Lust habe, auch wenn hohe Berge zu besteigen sind, den von der Pflicht gebotenen Weg zu verfolgen. Ebenso muß dem Jöging vor allem der Abscheu vor dem Laster anerzogen werden, damit die Liebe zur Tugend in ihm den unverdorbenen gesunden Nährboden finde. In solchem Boden wurzelt der Held, der Charakter.

Bedeutsam wird darum in unserem Verse die Verachtung des Verächtlichen zuvörderst und in passiver Form als ein „Verachteter“ (**נָמָא**) hervorgehoben und hierauf die Verehrung des Hochwürdigen als aktive Tätigkeit (**יִבְכֶּד**) betont.¹⁾

In den lasterhaften Menschen haben wir das verächtliche Laster, nicht die Person zu verachten (**נָבֹה**). In den Gottesfürchtigen aber (**רַאֲיוֹן**) sollen wir auch die Personen achten und von der Eigenart eines jeden einzelnen von ihnen zu lernen suchen.²⁾

Während mit **נָבֹה בְּעֵינֵינוּ נָמָא** die Verneinung und mit **וְאַתָּה רַאֲיוֹן ה' יִבְכֶּד** die Bejahung der Verehrung einer Person oder — Sache ausgesprochen wird, umfaßt das dritte Glied im Verse: **נָשָׁבֵעַ לְהַרְעֵלָא יִשְׁרָאֵל** eine Bejahung und Verneinung zugleich, denn durch den Schwur soll etwas im positiven oder negativen Sinne festgestellt worden. Der Eid, der seinem Wesen nach das Manneswort mit dem Namen Gottes stempelt, stellt die göttliche Heiligkeit im Bunde mit der Ehre des Menschen dar. Vor dieser Bundesmacht kann kein wie immer geartetes Interesse bestehen. Nur die Wahrheit, ohne Falsch und ohne Täusch hält ihr Stand. Der Abscheu vor dem Gemeinen, Schlechten und die Achtung vor dem Erhabenen, Edlen — sie bilden zusammen den Eidschwur, mit dem der Gott der Wahrheit hier die Kräfte der Natur und da die Macht des Menschenwillens auf Treu und Glauben eingeschworen hat.

¹⁾ für **נָבֹה**, das Verachtenswerte, ist das Auge das Kriterium, darum **בְּעֵינֵינוּ נָמָא**. Es ist die erste Errungenchaft der Erziehung, das Schlechte häßlich erscheinen zu lassen, so daß sein Ablick das Auge beleidigt. Das Böse meiden soll der Naturzustand sein, in den der Reine unwillkürlich versetzt wird. Die Achtung des Guten und Verehrungswürdigen hingegen soll ein Produkt der innern Seelentätigkeit, eine Tat aus Grundsatz sein.

²⁾ Die Einzahlform des Wortes **נָבֹה** mag auch den Talmud mit bestimmt haben, diesen Halbvers auf den König **הַזָּקִין** bezüglich seines Verhaltens der Leiche seines Vaters, des Königs **צָהָרָן**, gegenüber zu beziehen, während die Pluralform des **יִבְכֶּד'** **רַאֲיוֹן**, auf den König **יְהִישָׁפָט** bezogen wird, der die Gottesgelehrten ungemein verehrte. (**כְּרֻבּוֹת ב'**)

Dieser Schwur darf nicht gebrochen werden, nicht im Zelte und nicht auf dem Berge, auf welchen Gottes heiliger Name ruht. —

5) **כִּסְפּוֹ לֹא נָתַן** Wie Rimbach treffend bemerk't ist hier nicht von den Wucherzinsen die Rede, die nach der Thorabestimmung als ein Raub zu betrachten wären. Vielmehr sind hier die mäßigen Zinsen gemeint, deren Annahme dem Nichtjudentum gegenüber nach den strengen biblischen Gesetzen erlaubt ist. Da stellt das Psalmwort die moralische, über die Gesetzesstrenge hinausgehende Forderung an den rigoren jüdischen Mann, daß er weder dem Judentum noch den Nichtjudenten sein Geld auf Zinsen gebe. Dieser Auffassung entsprechen die erhebenden Beispiele von Unrechtmäßigkeit, die mit Hinweis auf unsere Stelle im Talmud und Midrasch angeführt werden.¹⁾ Es entspricht ihr auch, daß hier **לֹא נָתַן** gebraucht wird, während bei **שְׁחָד**, wie dies nicht anders möglich, **לֹא קָחַ** steht. Es soll nämlich gesagt werden: Der Mann, dessen Lob hier verkündet wird, ist kein frommer Egoist, der aus Scheu vor dem verbotenen Zinsnehmen niemandem einen Groschen leiht. Dieser Mann gibt reichlich fort, aber er gibt nicht für Zinsen.²⁾ Ist ja das Zinsgesetz überall in der **תּוֹרָה** als ein bedeutendes Glied in die alle Armen und Dürftigen umspannende Kette der Wohltätigkeitsgesetze eingefügt; so in II. 22, 24, in III. 25, 35—36 und in V. 23, 20—21. Ebenso ist mit **שְׁחָד**, hier nicht die grobe Bestechung gemeint, die, die Augen der Weisen blendet und die Worte der Gerechten verdreht.³⁾ Dies stünde ja wieder mit dem **צָדֵקָה פָּעֵל**, und dem **רְעוּת רְעוּת** in krassen Widerspruch. Vielmehr ist hier, wie das **עַל נְקִיּוֹת** deutlich zeigt, von dem Unschuldigen die Rede, der des Beistandes des Rechtlichen und der unabugbaren Gerechtigkeit des Richters bedarf, um seine Unschuld an den Tag zu bringen. Da stehe nun unser Gast des **אַהֲלָה**, unser Bewohner des **הַר הַקְדֵּשָׁה**, seinen Mann gegenüber allen von hoher und niederer Stelle ausgehenden Versuchen, den Unschuldigen als den Schuldigen hinzustellen. Ohne Entgelt, ohne ein Wort des Dankes zu fordern, ja ohne einen devoten Gruß zu erwarten oder, wenn er geboten, anzunehmen⁴⁾ übe er, der vom Psalmlisten Ge-

¹⁾ עִין תּוֹסְפָּתָא ב' מ' פ' וּבְגַם ב' מ' ד' פ'.

²⁾ Vgl. Ramban zu V. 23,20, der gerade beim Zinsgesetze das **ואהבתת** **לְרוּעָן** und das beim **שְׁמִתָּה**-Gesetze ausgesprochene **הַשְׁמֵר לְךָ** von V. 15,9 in Anwendung gebracht wissen will.

³⁾ ע' בותות ק' ח'.

suchte und Geseierte, die Wohltat und das Recht um der Wohltat und des Rechtes willen — לא נתקה לא לכה — im Geben wie im Nehmen stets auf das Gottesgesetz horchend und dessen Konsequenz für die rigorose Moral eines wahrhaft reinen und segensreichen Lebens ziehend. —

Vielfagend und bedeutsam summiert das Schlusswort עשה אלה ימוט לעולם die im ganzen Psalm aufgezählten Vorzüge des trefflichen Mannes. Wir haben diese in ihrer teils positiven teils negativen Natur erkannt. Dieses "הלה עשה" gibt ihnen aber insgesamt den Charakter der positiven Tat.

Das Unterlassen des Bösen, das, wie wir gesehen, ursprünglich durch die Abschreckungsmittel der Erziehung erzielt wird, soll nach und nach mit der wachsenden Erkenntnis des Menschen und besonders des Judentums das Ergebnis der selbstbewußten Entschließung, der Ausfluß des im Unterlassen des Bösen wie im Ausüben des Guten starken Willens werden. Tun und Lassen sind die beiden Seiten eines einzigen unteilbaren Prinzips geworden bei dem, der dieses Prinzip mit seinen in Geboten und Verboten sich fund gebenden Normen von der einen untrüglichen, das ganze Leben durchströmenden Quelle, nämlich von Gott herleitet. „Tue dies“, „unterlasse jenes“ — ist beides Gebot, ist positiver Spruch des positiven, einen, ewigen Gottes zum positiv bestimmten Zwecke eines Lebens, dessen Einheitlichkeit selbst durch den Tod nicht aufgehoben werden kann.

Wer in seinem innern Gewissenrat gut und böse, Recht und Unrecht, die Vorder- und Rehrseiten des sittlichen Lebens gegen einander abwägt und es fühlt, es weiß: dieser Rat ist nicht ganz, die Wage nicht vollkommen richtig, der Mensch ist nicht **תמים**, wenn nicht Gott im Rate ist und nicht sein Gesetz das Bünglein der Wage hält, wer mit seinem ganzen Herzen und seiner ganzen Seele diesen Glauben — dieses Wissen festhaltend Diener sein will seinem Gottes und Vollbringer seines Gesetzes in allen Lagen und in jeder Beziehung,¹⁾ der vollbringt mit diesem seinem Willensentschluß

¹⁾ Ob es sich nun um מצוות שבין אדם למקום oder um מצות שבין אדם להבירו handelt.

eine positive Tat, und es bleibt sich gleich, ob er diese im Tun oder lassen äußert. ¹⁾

Für den positiven **מאמין** lösen sich die Zweifel, die dem Sterblichen auf dem Scheidewege zwischen dieses- und jenseits dieses Lebens, die dem zerstreuten, gefangenen jüdischen Volke am Endpunkt seines Exils, am Sammelpunkte seiner Einheit — vor dem Höhepunkt seines Glückes, seiner Freiheit — seiner **נאוללה** entgegentreten. Im Lichte der positiven **אָמֵן** schwinden die trüben Nebel, die sonst zwischen der materiellen Welt der Alltäglichkeit und der hohen Feiertagswelt der Idealität gebreitet sind; **הַלְּחַדְשָׁה** und **הַרְּקַדְשָׁה** stehen fest begründet, der Weg von dem einen zum andern ist gebahnt und der "timimot" **הַזָּלֶךְ** beschreitet diesen Weg mit Sicherheit. In einer Welt, die auf dem Fundament des göttlichen Geheizes ruhend fest steht, ohne Schwanken in ihrem Grunde und Ziele, steht und geht auch der Mensch sicher, ohne Wanken — **לَا יִמּוֹת לְעוֹלָם**.

Unser Psalmlist singt: „Gott herrscht, kleidet sich in Hoheit, es kleidet sich Gott in Macht, gewiß, Er umgürtet sich — und fest steht die Welt, wankt nimmer. (Ps. 83) **אֱתָה חֲכֹן חַבֵּל בְּלַתְמֻומָה**“

Und im Psalm Assaph's heißt es:

„Doch sie wollen nicht wissen und nicht prüfen, im Finstern wandeln sie fort, drum wanken die Grundvesten der Erde. **יִמּוֹתָה בְּלַתְמֻומָה אֶרְצָן**“ (Ps. 82).“

So betätigt sich uns die große Lehre, daß ohne den feststehenden Begriff eines persönlichen Gottes, der das Weltall beherrscht, und „im Rate der Richter“ und im innern Rate des Menschen steht, eine auf ihrer Grundlage feststehende, zu bestimmtem Ziele hin sich entwickelnde einheitliche Welt unmöglich sei.

Wenn aber die Grundvesten der Erde wanken, da wanken „Zelt“ und „Berg“ und zwischen beiden wanzt der Mensch zum Tode hin.

Dieser oder ein ähnlicher Gedankengang muß es wohl gewesen sein, auf dem der Agadist Samuel den Ausdruck „**לֹא יִמּוֹת**“, an unserer Psalmliste rätselhaft finden konnte, so daß er seine Bedeutung erst

מְצֹוָה heißen beide **מְצֹוָת** und **עֲשָׂה** (1). Vgl. auch **הַשְׁמָרוֹ** **לְכָם** **פְּנֵי** **תְּשִׁבְחוֹ** **אֶת** **בְּרוּתְךָ** **הִ'.** **א'** **אֲשֶׁר** **כָּרְתָּ** **עֲמָכָם** **וּעֲשִׂוָּתָם** **לְכָם** **פְּסָלָת** **תְּמִוָּת** **כָּל** **אֲשֶׁר** **צָוָךְ** **הִ'.** **אַלְקִיךְ** (דָּבְרִוּסְדָּה), **כִּגְרַשִּׁי** : **אֲשֶׁר** (צָוָךְ wo die Verneinung durch das positive "צָוָךְ" ausgedrückt wird).

aus Spr. 24 mit „hinwanken zum Tode“ erklärte. Ebenso erklärt sich uns die sonst seltsam scheinende Aussöhnung R. Akiba's (im selben Midrasch und im Talmud) nach der der Stelle **עֲשֵׂה אֱלֹהִים** bedeuten soll: wer von diesen Dingen Eines tut, wancket nimmer, eine Aussöhnung, die dem R. Gamliel zum Seelentrost gereicht. Die Stelle ist so wichtig, daß wir sie im Wortlauten hierher setzen zu sollen meinen; sie lautet:

עֲשֵׂה אֱלֹהִים לَا יָמוּת לְעוֹלָם, אֶذ שְׁבֹואל הַיּוֹם הַזֶּה אַנְיָנוּ יוֹדֵעַ מֵהוּ עַד שְׁבָא שְׁלֹמָה וְפִירֵשׁ (משלי כ"ד) וּמְטִים לְהַרְגֵּן אָם תְּחִשּׁוֹן דָּרֵי לְךָ שְׁהִרְגֵּנָה קְרוּיוָה מוֹתָה, וּבְשְׁחִי ר' גָּז קְרוּא הַמְּקֻרָא הַזֶּה הַיְהָ בּוּבָה אָמֵר מַיְ יָבוֹל לְעִשּׂוֹת כְּלֹא אֱלֹהִים לְאֶבֶל הַיְיָ מִשְׁחָק אֶל רַגְגַּת מִפְנֵי מָה אַתָּה שְׁבִיחּוֹקָל (ר' יה) אֶל הַחֲרָבוֹת לְאֶבֶל הַיְיָ מִשְׁחָק אֶל רַגְגַּת מִפְנֵי מָה אַתָּה מִשְׁחָק וְאַנְיָנוּ בּוּבָה אֶל רַאֲתָה מִתְּהִיבָּה בְּשְׁרָצִים (וַיִּקְרָא כ"ד) אֶל אֱלֹהִים הַמְּמָאִים לְכָם בְּכָל הַשְּׁرָן, יְכֹל אָם לְאַגְּעַנְתָּן בְּכָל אֱלֹהִים לְאַיהֲ טָמֵא אֶלָּא אֲפִי בְּאַחַת מִתְּחַנֵּן בְּדָקָת מְמָאָה בְּנָרוּס וְתְּחִלָּת בְּרוּיָתָה בְּכָעֵדָשָׁה מְמָאָה וְאוֹיהֶה מִדָּה מִזְוְבָּחָה הוּא אָמֵר מִדָּה טְבָה מִרְבָּחָה עַל מִדָּה פּוֹרְעָנוּתָה חַמִשָּׁ מִזְוְבָּחָה וּמוֹת אָם מִשְׁחָה נָגַע בְּאַחַת מִתְּחַנֵּן אֲפִי בְּכָעֵדָשָׁה מְמָאָה כָּאֵלָן נָגַע בְּכָלְוָן מִדָּה טְבָה לְאַיהֲ בְּדִין שָׁאָם עַשְ׈ה אַתָּה כָּאֵלָן עֹשֶׂה כָּל הַמִּצְוֹת כָּוֹלָן, הוּא אָמֵר בְּשֵׁם שָׁאָלה שְׁבָתוֹב בְּשְׁרָצִים כָּאֵלָן נָגַע בְּכָלְוָן כִּי עִשְׂה מִזְוְבָּחָה בְּהַנְּזָבָה אֱלֹהִים לְאַיהֲ מוֹת לְעוֹלָם, אָם עַשְׂה אַתָּה מִתְּחַנֵּן כָּאֵלָן קְרִים אֶת כָּוֹלָן אָמֵר לוֹ רַבָּן גַּמְלַיאֵל נְחַמְתָּנִי עַקְבָּא נְחַמְתָּנִי (מדרש שוחות, ובגמ"ת דילן סוף מכות ובסנהדרון פ"ט בקיצור)

Ohne nun auf die interessanten Einzelheiten dieser Algada einzugehen und die Stelle in Jecheskel mit unserem Psalmverse oder die eigentliche, mehr als bloß formelle Beziehung der Stelle in פ' שׁוֹרְצִים zu unserem עֲשֵׂה אֱלֹהִים zu beleuchten, was wir uns hier versprechen müssen, sei im engen Anschluß an das oben Ausgeführte folgendes bemerkt: R. Samuel kannte sehr wohl aus den zahlreichen Parallelstellen in תנך die Bedeutung des Wortes von יָמוּת=wanken. 1) Ihm war jedoch die Berechtigung dieses Wortes an dieser Stelle nicht klar. Auf die am Anfange des Psalms gestellte Frage: . . . וְמי יָשַׁבֵּן . . . וְמי יָנוֹר . . .Auf die am Ende des Psalms die Schlusantwort . . . הַוָּא יָשַׁבֵּן erwarten; was sagt nun das . . . לא יָמוּת? Das sagt uns entsprechend dem מְטִים לְהַרְגֵּנָה, er ist nicht jenem Wanken preisgegeben, das den dem Tode Geweihten ergreift, jener Vernichtung, die mit dem

(1) ומתח ידו עַפְקָן (וַיִּקְרָא כ"ה) אמר כלבו בְּלֹא אָמוֹת (תהלים י')

Hintauemeln über einen versinkenden Boden beginnt und jeden positiven Halt, jede Dauer, jede Fortdauer über diesen Taumelzustand, über ein solches Halbleben hinaus ausschließt, also weder ein . . יְנוּר noch ein . . יִשְׁמָן ermöglicht. Der von R. Gamliel so freudig begrüßte Trost des R. Akiba aber bestand darin, daß hier auch die negativen Vorzüge . . לֹא רַגֵּל לֹא עֲשָׂה in die positive Form עֲשָׂה אֱלֹהִים gesetzt und mit . . הַוְלֶךְ תְּמִימָם פּוּעַל צְדָקָה in eins zusammengefaßt sind,¹⁾ woraus wir lernen, daß es hier nicht auf die Vielheit der Handlungen sondern auf die Festigkeit des Entschlusses, des Prinzips ankomme, aus der diese Handlungen fließen. Wer auch im Unterlassen ein עֲשָׂה ist, verbürgt schon mit einer einzigen Handlung seine völlige Hingabe an Gott und sein heiliges Gesetz. Darin lag für R. Akiba und R. Gamliel der Trost, und darin liegt er auch für uns.

Kap. 16.

Allgemeines.

In diesem Psalm wird die allumfassende Vorsehung gefeiert. Gott, der über allen Höhen thront, blickt in die Tiefen, und seinem Blicke entgeht nichts, es sei noch so groß oder winzig klein. — **הַשְׁנָה בְּכָלְלָת וּפְרִתָּת**, die Welt in ihrer Allgemeinheit und in ihrer einzelnen Sonderheit steht unter Gottes Hut. Es kann keinen Zwiespalt geben zwischen der körperlichen und der geistigen Welt, zwischen dem Seelen- und Erdenleben; denn alles, was lebt, empfängt seine Lebensbedingung von Gott, dem Einem, Einzigem. Der Himmel oben und die Gruft unten, sie haben einen Eigner, einen Herrn, und diesem geht kein Wesen verloren, es sei ein Geistesteil aus dem Reiche des Geistes oder ein Staubesteil vom Stoffe des Leibes. — Gott ist der Schützer; darum suche jedes Wesen bei ihm Schutz.

Das Ziel der Menschenvervollkommenung besteht darin, daß der Mensch dieses ewigen Gotteschutzes sich bewußt werde und bleibe.

¹⁾ Auch in Jecheskel 18 folgt auf die negativen Bezeichnungen אל הַחֲרִים לֹא אָכֵל וּנְינֵן לֹא נְשָׁא . . וְאֵישׁ לֹא הָוֵנה Mespatti עֲשָׂה בְּחֻקֹּתִי: „עֲשָׂה אֱלֹהִים“ (Jeh. 18,17). Hierin ist wohl das Analogon zu unserem zu erblicken.

Dieses Bewußtsein ist ein Licht, das niemals erlischt. Im Lichte dieser Gottesanschauung verliert die Finsternis der Unterwelt ihre Schrecken. — Dieser Psalm nennt sich ein „*Sleinod Davids*“, בְּכָתֵם לְדוֹד, und er ist es in der Tat. Kein schönerer Edelstein glänzt in der Krone des einstigen Hirtenknaaben. Dieser Psalm ist zur Rezitation im Hause des Trauernden ausgewählt worden. Mit Recht; denn aus diesem Psalm spricht die in Gott wurzelnde Ziuersicht, die in den Tagen des Glücks und in den Nächten des Jammers sich gefestigt hat, und die des Frommen Seele nicht für ewig verschwinden, ja auch dessen Leib nicht für immer der Gruft versallen läßt. Dieser erhabene, lichtvolle Gedanke ist's aber, der des Trauernden Seelen-düsterkeit zu erhellen vermag. — Dieser Tendenz entsprechend dürfen wir unsern Psalm in drei Teile zu teilen haben:

- a) Das huldigende Bekennnis des ewigen Gottes und die Absage an alle irdischen und überirdischen Gewalten: 1—4.—
- b) Das beglückende Gefühl sich unter Gottes beständigem Schutz zu wissen wird mit innigen Dankesworten zu erkennen gegeben: 5—7.—
- c) An den Dank schließt sich eine prüfende Selbstschau. Die in sich gefehrte Seele des Königs entdeckt in sich selbst die Grundlage des Unsterblichkeitsglaubens. Dieser Glaube wird zum sichern Schluß; denn die stark hoffende Seele und die Gottesgnade, auf die sie hofft, geben eine Möglichkeit der ewigen Vernichtung nicht zu. Darob jubelt der sein besseres, höheres Sein erkennende Mensch, und mit diesem Jubelton klingt das zeitlich scheidende Leben aus, um sich den die Sphären eines höhern Daseins erfüllenden, lieblichen Harmonieen einzufügen: 8—11.

Einzelnes.

1) **מִכְתֵּם לְדוֹד שְׁמַרְנִי** Wie von früheren Erklärern bereits bemerkt worden, kommt diese Überschrift **מִכְתֵּם**, außerdem noch bei fünf Psalmen vor, nämlich bei den Psalmen 56—60. Ein Unterschied ist darin wahrzunehmen, daß bei vier dieser **מִכְתֵּם** genannten Psalmen, nämlich bei 56, 57, 58, 59 noch irgend eine dem Psalm als historische Tatsache zu Grunde liegende Begebenheit bemerkt ist, 1) während diese Motivangabe bei unserem Psalm 16 und bei Psalm 60, also gleichsam bei der ersten und der letzten Nummer in dieser

1) In Ps. 58 lautet diese allerdings nur andeutungsweise kurz: **לְשָׁהָה** (Vgl. unsere Erklärung dafelbst.)

מִכְתָּם-Serie fehlt. Noch einen, wenn man will, formellen, Unterschied sehen wir bezüglich der Wortfolge. In den Kap. 56—59 heißt es **לְדוֹד מִכְתָּם**, in Kap. 17 und Kap. 60 aber **מִכְתָּם לְדוֹד**. Sollte es uns nun gestattet sein — und es spricht weder ein logischer, noch ein grammatischer Grund dagegen — die vom Talmud (Tr. Pessachim 107) gemachte Unterscheidung betreffs der Variation von **לְדוֹד מִכְתָּם** und **מִכְתָּם לְדוֹד** auch hier in Anwendung zu bringen, so möchten wir durch die folgende, vorläufig nur skizzenhafte Feststellung der den erwähnten Psalmen eigentümlichen Tendenzen die in Frage stehende Verschiedenheit begründen. In unserem Ps. 16 stellt sich der Psalmist auf den allgemein menschlichen Standpunkt und faßt er die den Staubgeborenen betreffende Frage des Seins und Nichtseins ins Auge. Hierbei übt das kostliche **מִכְתָּם**-Lied seine begeisternde, über Grab und Vernichtung hinüberhebende Kraft aus, damit der schwunghafte Sänger der Herold der Unsterblichkeit der Menschenseele und des hohen Menschenadels werde. In den Psalmen 56—59, die die Einzelgeschicke einer Einzelperson, nämlich David's, zum Gegenstande haben, zeigt sich David, wie er die Lehre von diesem Menschenadel und der in Gott wurzelnden Zuversicht in sich aufgenommen und in seiner Persönlichkeit verkörpern, und er meistert mit seinem Lied zugleich alle in den traurigen, in den Überschriften genannten Situationen liegenden Stimmungen des Gemüts. David ist Herr dieser Stimmungen und des ihnen dienenden kostbaren Gesanges und steht mit seiner Persönlichkeit und — seinem Namen voran. Psalm 60 hat hervorragend nationalen Inhalt. 1) Aus derselben in das eigene Seelenleben sich vertiefenden Betrachtung, aus der heraus der Jubelton des Psalmisten in Kap. 16 tönt: Meine Seele stirbt nicht! und auch mein Leib wird nicht auf ewig der Vernichtung angehören! aus demselben Grunde, dem Leben und Weben der Volksseele Israels Ausdruck gebend, ruft der Psalmist in Kap. 60: Mein Volk wird nicht sterben, und es wird all den dort geschilderten Jammer überdauern! Es ist die Auferstehungslehre vom Menschen auf das Volk übertragen. Dazu, um Herold dieser großen Kunde zu sein, muß sich der Sänger David aufs neue rüsten, muß er sich, um als Mensch und als König Israels mit seinem

1) Diesen Inhalt werden wir **תְּנַשֵּׁא** bei Besprechung des Psalm 60 in seiner Eigenart zu würdigen haben.

ganzen Wesen und Wollen die seinem Volke angewiesene Zionshöhe und -Nähe zu erreichen, muß er sich von der Macht seines Geheimnis, das sich in dem wieder mit מִבְּתָה לְרוֹד ansetzenden Psalm 60 verbirgt. Unser Ps. mit seinem glaubensstarken Worte der Fortdauer des wahren, edlen Menschenseins folgt ergänzend auf Psalm 15, der die Herrlichkeit eines solchen Seins gesungen und in לא יִמּוֹת לְעוֹלָם in einem in's Reich der Ewigkeit dringenden Ton ausgeschlagen. —

חֲסַח שְׁמַרְנִי אֶל כִּי חֲסִיתִי בָּךְ Die Wurzeln und שְׁמַרְנִי bedeutet ein jeweiliges Schützsuchen bei eintretender Gefahr, vor Sturm und Unwetter. Ersteres bedeutet ein fortduerndes Behüten und Bewahren. Ich berge mich bei jedesmaliger Gefahr bei Dir, darum, o Gott, behüte mich dauernd, damit mir Gefahr und Not nicht nahen.

אָמְרוֹת לְה' Nach Bernays und Hirsch ל' hätten wir hier das Geständnis eines Irrtums vor uns. David hätte nämlich Gott für zu erhaben gehalten, als daß er die auf Erden sich vollziehenden kleinen Ereignisse seiner Vorsehung würdigen sollte. Diese kleinen Erdenangelegenheiten hätten nicht bis an Gottes persönliche Leitung hinan reichen können (כִּי עַלְּךָ) und wären andern, heiligen, Gott nahen Mächten (לְקָדוֹשִׁים אֲשֶׁר בָּאָרֵן) überlassen gewesen. 1) Wir, für unser bescheidenen Teil, glauben jedoch nicht, daß unser König David jemals einer solch irrgen und gefährlichen Ansicht gehuldigt habe. — Vielmehr möchte es sich empfehlen das בְּזֻבְּתִי, als die attributive Bezeichnung der Seele, die hier redend eingeführt wird, aufzufassen. 2) Die Stelle wäre also — wenn wir das auch

1) Vgl. Hirsch's פָּסָק תְּהִלִּים Ps. 16.

2) Solche dem בְּזֻבְּתִי analoge — Kosenamen für die eigene Seele finden sich in יְהֹוָה תְּהִלִּים, Ps. 22,21 und Ps. 55,17. Speziell die Bezeichnung רֹוח מְבוֹחָה für die Seele, den guten Geist des Menschen, finden wir in Psalm 143,10, wo das רֹוחַ טוֹבָה תְּנַהֲנִי בָּאָרֵן מִישֹׁר (טֻבָּה) dem סinne und auch der grammatischen Form nach טֻבָּה bedeutet: eine Gute, nämlich die von deinem Geiste erfüllte, zum Guten drängende Seele. So ist auch das נְתָה לְחַשְׁבִּילָם וּוֹרֹחַ הַטּוֹבָה נְתָה in Nehem. 9,20 als der im Gott zugewandten Seelenleben wirksame gute Geist des Menschen aufzufassen, was auch Ibn Esra z. St. bestätigt, in dem er sagt: וּוֹרֹחַ הַטּוֹבָה וְנוּ וּוַיַּאֲצַל מִן הַרְוֹחַ עַל שְׁבֻעִים חַזְקָנִים (בְּמַדְבָּר יְאָה בְּנָה) und damit die Identität des רֹוחַ הַטּוֹבָה mit dem der Ältesten und mittelbar, des Volkes sich bemächtigenden „guten Geiste“ anspricht. Einen ähnlichen Attributivnamen für die Seele hat der Psalmist auch in חַזְקָנִים, Ps. 143,5.

sonst in **תְּנַךְ** oft angewandte סָרֶם הַמִּקְדָּשׁ nicht schenken — so zu übersetzen: „Sprich, meine Edle! zu Gott: mein Herr bist Du; nichts ist über Dir!“ Und in weiterer Folge:

לְקֹדְשִׁים אֲשֶׁר „Sprich aber zu den auf Erden als Heilige Verehrten — und wenn diese auch die Machthaber alles Erdenganges und allen Meizes wären —: 1)

4) **וְרַבּו עַצְבּוֹתָם** „Es häufen ihre Schmerzen, 2) die sich andern vermählen. Ich mag nicht ihre Frankopfer von Blut opfern, noch ihre Namen auf meine Lippen nehnien.“

5) das Wort **מִנְהָה** von **מִנְהָה** zählen bedeutet den zugewiesenen Teil (**חָלֵל**) an den Lebensgütern in quantitativer Hinsicht vgl. **מִנְהָה אַחַת אֱפִים**). Hingegen bedeutet das ganze Lebensgeschick in qualitativer Beziehung, den Freuden- oder Leidensstiel. Du bist mir beides zugleich, spricht David zu Gott, das Gauze, an dem ich nach Maßgabe meiner Kraft und meines Wertes teil habe, und wieder dieses Teil selbst, das ich beanspruchen darf; denn meine Kraft, mein Wert bist Du, und den Titel meines Anspruchs verleihst Du. — — Es ist auch gleich, ob

קָרָא נָא הִשְׁעַנְךָ In Hiob 5 ist das **קדושים עַזְנָךְ** ebenfalls in abfälligen Sinne genommen.

Wir beziehen das **אמורת** in V. 2 auch auf **קדושים עַמּוֹ** und **אחר עַמּוֹ** nach der oft angewandten Interpretationsregel: **מוֹשֵׁךְ הוּא** und **אחר עַמּוֹ** und halten es für möglich, daß eben aus diesem Grunde in V. 2 das **אמורת** an die Spitze gesetzt ist, während es sonst — nach unserer Auffassung des Wortes **טוֹבָתִי אָבוֹתָה חַפְצֵיכָה** als „meine Edle“ — **טוֹבָתִי** heißen würde. **חַפְצֵיכָה** wird substantivisch gebraucht, als Zubegriff dessen, woran man Gefallen findet. So hieß die Mutter des Manasse **חַפְצֵיכָה** (Kön. II. 21.) und in edlem Sinne wurde Israel **חַפְצֵיכָה** genannt (Jes. 62). Ebenso kann hier das **כָּל-חַפְצֵיכָה בָּה** als substantivischer Begriff genommen werden. Es ist klar, daß nach unserer Auffassung der stat. constr. in **כָּל-חַפְצֵיכָה בָּה** an seinem Platze ist.

2) Nach dem **תרגם** bedeutet hier **עַצְבּוֹתָם=צָלְמִיאָה** = Gözen und wäre zeitlich zu nehmen **בַּתָּר בָּן** wie **אַחֲר**. Im Wesen der Sache macht dies nur einen geringen Unterschied. Es ist bezeichnend, daß für Schmerz und Göze dieselben Worte dienen. **בְּצָעַע** = trauriger, erschütternder Schmerz, Geburtschmerz und = traurige Gestalt = Göze; vielleicht = schmerzhafte Ausgeburt der Phantasie. Ebenso in Jes. 45,16 = Gözen und = Geburtswehen, vielleicht auch die Angeln, um die sich nach der Meinung der Göhdendienner die Welt dreht. —

צִיר bedeutet ja auch die kreisende Bewegung, die Vermittlung, der Bote (**צִיר בְּנוּם שְׁלָחָה**) woher ebenfalls der Name für die Gözen, als die vermeintlichen vermittelnden Boten, abgeleitet werden kann.

6) **הַבְּלִים נָפְלוּ** Land und Gut nach Art des erbeuteten Besitzes mir nach Ausschlag der Meßschur zufällt, oder ob ich dieselben als Erbesitz (**נָהָלָת**) überkomme. Immer und überall bist Du es, der austeilt oder zufallen läßt, denn auch da, wo scheinbar der Zufall die Losse schüttelt, bist Du es ja, der mir die Hand stützt und lenkt, damit sie das richtige Los ergreife **וּרְלִי תָּמִיכָה**. — Auf diese Weise gleichen sich

7) **אָבֵךְ אַתָּה ח'** die Gegensätze aus, die sonst zwischen einem mutig frischen Datenleben und einem leidenschaftlichen Erdulden bestehen. Auf der Sonnenseite des Lebens iſt Dein Rat, und auf der Nachtseite iſt Deine in mein Inneres gepflanzte Kraft, die mich mutig handeln oder ergebungsvoll leiden lassen, die mich zum Helden oder zum Dulder machen.

8) **שׁוֹרֵת ה' לְנָנָדִי** Dein Walten, Gott, iſt ein persönliches; es geht von Dir selbst aus, und es bedient sich keiner Statthalterschaft, keiner mit Machtherrlichkeit bekleideten **קָדוֹשִׁים**. Du, Allerhöchster! bist meinem menschlichen Tun und Leiden nicht so hoch und weit entriickt, daß das Fauchzen meiner Freude und der Schrei meiner Not Dich nicht erreichen würde. Bei allem unausprechlichen Abstande zwischen Dir und mir gibt es dennoch eine gerade direkte Linie, die mich mit Dir in Verbindung setzt, denn Dein iſt ja all das in mir, was Dich sucht, was zu Dir, Schöpfer, aufstrebt. Dem Sterblichen unsichtbar, stehst Du mir in Gesichtsweite gegenüber (**לְנָנָדִי**). Du siehst mich, und ich soll Dich sehen stets und überall, so wie ein Mensch seinen Gott sehen und erkennen kann; denn nur Deine Unwesenheit zu meiner Rechten und nur das Bewußtsein, Dich unausgesetzt zu meiner Rechten zu haben, lassen mich fest stehen auf dem Boden der Pflicht und des edlen Menschen- und Israelsberufes, so daß ich nicht wanke. — Das **בְּלֹא אֲמֹת** in diesem Verse erinnert an das Schlußwort des vorherigen Psalms: **לֹא יָמוֹת לְשֻׁלָּם**, und die dort ausdrücklich genannten, im Tun und Lassen des Menschen liegenden Bedingungen geben diesem **תָּמִיד ה' לְנָנָדִי** seine rechte Deutung und seine alle Pflichten gegen Gott, gegen die Mitmenschen und gegen sich selbst umfassende Bedeutung.

Unsere Weisen bringen überdies dieses **כִּי מִימִינִי**, in Zusammenhang mit dem für den König Israels bestehenden Gebote, sich zwei Thorarollen anzufertigen, von welchen die eine in seiner Schatzkammer

verwahrt bleibe und die andere nicht von seiner rechten Seite weiche beim Ein- und -Ausgehen. ¹⁾

Demnach hatte das Volk in seinem König, der das greifbare Mahnzeichen des תורה=Gesetzes stets vor Augen haben sollte, fortwährend den ersten Untertan dieser vor sich. —

בְּכָל וּבְפִרְטָה לֹא שְׁמַח Unter dieser Deiner Waltung, Gott, schwundet der Unterschied zwischen des Herzens Gefühls- und des Geistes Forschensdrang. Was das Herz erhebt und den Geist beschwingt, was des Menschen Glück und des Mannes — des Königs Ruhm ausmacht, es tönt jubelnd zusammen in Dir, durch Dich, Gott! Ja auch mein Leib, staubgeboren, steigt in der Potenz des Wertes und der Bedeutung, denn er dient Dir, seinem Bildner; Du hältst den Wertmesser für sein Können und Mögen in der Hand, und Du lässt ihn nicht in's ewige Nichts verfallen. — Nein,

כִּי لَا תְּצֻבָּה Dieser Leib ist ja Träger einer Seele, die Dich sucht, Dich erschaut, und wenn er in's Grab gebettet wird, so harrt er Deines Rufes, der die Tiefen der Erde durchdringt und die Schläfer weckt zu neuem Licht und zu neuer Pflicht!

תְּוִידֵּעַנִּי 11) So tuft Du, o Gott, mir den Pfad des Lebens kund, den Pfad, der aus dem tiefen Tale der Leiden aufwärts führt zur Höhe lichtvoller Gotteserkenntnis. Ich will diesen Pfad beschreiten; Dein Gebot und Deine Lehre sollen meine Weiser sein, bis ich mich sonnen darf in Deiner vollen Gnade, bis ich vernehmen darf die lieblichen Chöre, die Dich preisen und, selbst ein Ton in diesen Harmonien, einstimmen darf in deinen Preisgesang — ewig! נֶצֶח!

Kap. 17.

Allgemeines:

Meister der Übersetzungs- und Erklärungskunst haben diesen Psalm für „vielleicht den schwierigsten“ unter den Psalmen gehalten. ²⁾ Es liegen hier Gedankenmassen wie kaum zusammenhängende Aggregate vor uns, die wir nur schwer einem das Ganze

¹⁾ **תְּנִיא** (דברים י"ז) וּבָתַב לו' אֲתִ מְשֻנָּה תּוֹרָה וְנו' בָּותַב לְשָׁמו' שְׁתִי תּוֹרוֹת, אַחַת שְׁתִיתָה יוֹצָאת וּנְכַנְסָת עַמו' וְאַחַת שְׁמוֹנָה לו' בְּבֵית גָּנוֹן, אַוַתָּה שְׁיוֹצָאת וּנְכַנָּס עַמו' עֲוֹשָׂה אַוַתָּה כִּמֵין קְמִיעַ וְתוֹלָה בְּזָרוּעַ שְׁנָא שְׁוֹתִי ה' לְנַנְדִי תְּמִיד בַּי מִוּטִיבִי בְּלַא אֲמִיטִט (סְנַחְדְּרִין פ"ב)

²⁾ Vgl. Michael Sachs „die Psalmen“ Anmerkungen zu Ps. 17.

beherrschenden Hauptgedanken unterordnen und einer einheitlichen Tendenz dienen lassen können. Groß, wie die Schwierigkeit selbst, ist unser Befremden darüber, solche nur auf lehrlichem Gebiete und auch da kaum zu erwartende Schwierigkeit in einem Psalm zu finden, der sich als „ein Gebet Davids“ תְּפִלָּה לְדוֹד verspricht. Dieser Erguß bildet einen Strom, dessen Laufe wir nicht zu folgen vermögen, wegen des Gesteins, das er mit sich führt, das uns bei jedem Schritte hemmt, und dem wir nur mit dem Hebel des sich vertiefenden Verstandes beikommen können. Es ist ein Gebet, dem wir, wie es scheint, nicht nachfühlen, sondern nachsinnen sollen. Dieses „Gebet“ fordert zum Studium auf, zur Erforschung nicht so sehr des Gebetes als des Betenden, der, von äußerem und innerem Sturm umwogt, zu Gott emporgerufen: erforsche mich! וְדַע שְׁרוּפֵי תְּהִלִּים קָלָט (ב' ח' נָסִי) בְּחַנֵּי ה' בְּחַנֵּת לְבִי und der in der Stunde, da er beten will, zu Gott emporruft: Du hast mein Herz erforscht! (3) בְּחַנֵּת לְבִי. Es ist ein Gebet eigener Art; sein Hauptinhalt ist: Mein Gott, laß mich beten! und: Mein Gott, bleib bei mir, bis ich mich gefunden, um so recht zu Dir zu beten! — Es muß gar schweres sein, was der betende König in seinem Innern hin und her wälzt, wozu er sich bekennt, ohne es zu nennen, was er mit seinem innern Auge sieht, was er mit dem Lichte der Wahrheit beleuchten will, ohne daß es ans Licht der Welt trete, weil die Welt für ihn so viele Hasser birgt. Und dieses Kämpfen und Ringen des sich reinigenden Bewußtseins mit der Schuld, dieser Seelenprozeß, in dem der König Auflage und Verteidigung vertritt, vollzieht sich vor Gottes Angesicht, und der Kämpfende, Ringende fühlt Gottes Auge auf sich ruhen, und das macht ihn erbeben und doch wieder erstarken im Glauben an Gottes Gerechtigkeit und an seine eigene Redlichkeit und Würdigkeit. —

Wir nennen den einen Namen בַּת שְׁבֻעָן und haben damit das Wort genannt, das des Sängers Mund fortwährend verschweigt und das gleichwohl sein ganzes Lied und sein ganzes Herz bewegt. Es ist die Schuld, die, so sehr sie vom Buchstaben des Gesetzes bis zum Verschwinden verdeckt und durch schweres Leid und aufrichtige Buße getilgt worden, dennoch der lebendige Vorwurf im ganzen heldenhaften Leben des frommen Königs geblieben ist. Immer wieder und gerade in den Stunden innerer Gehobenheit, da der von Gott erwählte König Israels an sein Volk, an sein Reich und an die

ihm von Gott verheiße glorreiche Zukunft denkt, da, wie der Gottesstreiter und Gottesänger bald mit dem Schwerte, bald auf der Harfe für die nachkommenden Geschlechter, für die Ewigkeit disponiert, da gerade — taucht eine Stunde der Schwäche aus seinem eigenen Leben vor ihm empor und mit ihr die Frage: ist deine Reinheit auch rein und deine Wahrheit wahr, und wie willst du diese eine Stunde aus deiner Ewigkeit herausheben?

Auf diese Frage gilt's die Antwort. —

Was wir in unserem Psalm als furchtbares Tasten in den Verstecken der eigenen Herzenskammern ansehen könnten, ist nichts anderes, als ein mühsames Suchen nach der ehrlichen Antwort auf die nicht zur Ruhe kommende Frage. Was dann am Schlüsse aus der Tiefe des Herzens mit Macht hervorbricht, ist nichts anderes, als die Freude über die gefundene Antwort. Inzwischen hat der in sich suchende, mit sich rechtende und zu Gott flehende schwache Mensch und starke König all die Feinde und Neider, den „löwengleichen“ Hasser (12) und die gemeinen „Brässer“ (14) — die ihr Opfer fordert; euch muß mein äußerer Rechtschutz und ein Fußtritt der Verachtung genügen. Allein vor dem allliebenden, allgerechten Gote, vor Ihm, meinem Schöpfer, der das Herz mit seinen Trieben und — Schwächen gebildet und in die Tiefen des Herzens und der Seele schaut, vor Ihm ית' enthüllé ich das verborgne Innere meines Seelenlebens, das kein Strafgesetz mit seinem Paragraphen treffen kann, vor Ihm, damit zu Ihm mein Gebet rein und wahr emporsteige. —

Sollte es uns mit dem bisher Vorgebrachten gelungen sein den Grundton dieses, wie erwähnt, sehr schwierigen Psalms zu treffen, so wird es uns nicht widerdern auf diesem harten Wege, den der Psalmist, den Selbstvorwurf im Herzen und die — verschüchterte, Gott allein genehme — Verteidigung auf den Lippen, sich erst bahnnen muß, wenn wir da keine fest abgesteckten Wegetappen unterscheiden und in dem von der innern Unruhe des Sängers zeugenden Liede die künstlerischen Ruhewünkte kaum entdecken können. Wir haben eben die gärende Kraft einer großen, edlen Menschennatur vor uns, die in der Tiefe arbeitet, während über ihr eine reine, fromme Seele schwebt, die zu Gott um Klärung und Veröhnung fleht. Gibt's

ein schöneres, ergreifenderes Gebet? Doch wer wollte ein solches Gebet analysieren? Dennoch wagen wir es, uns in diesem Gebet-psalm einige Stellen anzumerken, die unserem Empfinden nach Wendepunkte auf dem Bittgange oder vielmehr Entwicklungsgange des Betenden zu sein scheinen.

Es sind die folgenden:

Vers 1—6: Rechtfertigung des Psalmlisten vor Gott, beruhend auf einer redlichen Abrechnung mit sich selbst, die wir uns bei ihrer gedrängten Kürze zu ergänzen haben mit dem stillen Seufzer: „Gott, Du weißt es!“ — Vers 7—14: Abwehr gegen die Hasser, die großen und die kleinen. Der Hass hat kein Verständnis und keine Würdigung für solche innere Seelenarbeit und solche Zwiesprache, die auf Liebe rechnen, auf den Vater der Liebe bauen. — — Vers 15: Das Hervorbrechen des Hoffnungsstrahls durch das von trüben Erinnerungen gebildete dunkle Gewölk. Das am Beginne angerufene זְדָה, tritt am Schluß glänzend hervor. Das traumhafte Bewußtsein der Unschuld wird zur wahren Erkenntnis, wird zur Wirklichkeit, in der Erfüllung liegt für die aufrichtende Verheilung und Sättigung für die nach Klarheit durstende Seele, der sich Gott offenbart.

Einzelnes:

1) **תִּבְלֹה לְדוֹד** Das Erste, worum David bittet, ist das Recht, זְדָה. Mit זְדָה ist das reine Recht an sich gemeint, wie es, auf sich selbst beruhend, hoch steht über allen persönlichen Beziehungen und Lagen des Menschen. Diesen reinen Rechtsbegriff kann der Mensch nie in der Wirklichkeit mit einem noch so tadellosen Leben erreichen; denn der Mensch ist nicht imstande von seinen persönlichen Beziehungen und Lagen vollständig abzusehen und in eigener Sache wahrhaft unparteiisch gerecht zu sein. Er wird da immer entweder zu mild oder zu streng, oder, so paradox es klingen mag, beides zugleich sein. Das h. Thorawort fordert vom Menschen, auch vom thoraverpflichteten בֶּן יִשְׂרָאֵל, darum nur, daß er fort und fort זְדָה anstrebe und in diesem Streben auf dem ihm von Gott verliehenen Erdboden lebe: זְדָה תַּרְדֹּף לְמַעַן הַחַיָּה וְנוּ (*דברים י'ה ב'*). —

Aus diesem Grund steht hier זְדָה, ohne zueignendes suff. Es heißt nicht wie es רַהֲנִיתִי תִּבְלֹה heißt. זְדָה in seiner souveränen Unabhängigkeit — so will es von Gott gehört werden, und auch der mit sich selbst rechtende König will, daß es so von

Gott gehört werde. Doch sodann drängt das Herz des Menschen in רָנְתִי zu Worte, zu dem ihm eigentümlichen Worte zu kommen, und dieses Wort drängt sich als **תִּבְלֹתִי**, als das aus persönlichem Empfinden herauswachsende Gebet auf die Lippen. David fühlt, weiß es, daß er nur mit Hilfe von und **רָנְתִי** und vor dem absoluten **צַדָּקָה** und vor Ihm, der nach den Spruch tut, bestehen könne. Wird diese **תִּבְלֹתִה**, wie sie von den Lippen fließt, auch der Höheit des **צַדָּקָה** entsprechen, wird sie ganz ohne Falsch, wahr und tief sein? — Der Psalmlist behauptet es; doch behauptet er es nur zögernd furchtsam. Darum dieses ungewöhnliche gleichsam stotternde "תִּבְלֹתִה" — — Wir möchten sagen: in diesem — ungrammatischen "תִּבְלֹתִה" offenbart sich die nach Ausdruck ringende zaghafte Seele des königlichen Bekenners; wir vernehmen darin den Naturton seiner innersten Stimmung.

Eine agadische Auslegung unseres Verses (in der Besitta und im Midrasch) folgt in sehr sinniger Weise den Spuren des einfachen Wortsinnes (**פְּשָׁת**), indem sie die hier genannten Momente der des göttlichen Rechtspruches harrenden Seele auf die Gebetsmomente anwendet, die in der Israelsgemeinde am „Tage der Erinnerung“, **יֹם הַזְּבּוֹן**, dem den Weltenkönig des Rechts huldigenden Posauneurufe, **תִּקְיֻתִּ שָׁוֶּבֶר**, vorausgehen. ۱) Der weise Agadist hat es sehr richtig herausgefühlt, daß ja der Tag, an dem diese **תִּבְלֹתִה** gen Himmel stieg, für unsern betenden König gleichfalls ein Tag ernstesten Erinnerns, **יֹם הַזְּבּוֹן**, gewesen. —

Meisterhaft läßt derselbe Agadist die wahre **תִּבְלֹתִה**, wie sie den ganzen innern Menschen vor seinen Gott hinstellt, in der feiernden

۱) מלפני משפטיו יצא א' פנהם בשם ר' בן לוי בשם ר' אלכסנדרי למה אין ישראל תוקען מן התפללה הראשונה אלא בתפלת המוספין, כדי שבשעה שהם עומדין בדין יהיו מוציאין מלאי מצות הרבה ויזבו בדין אמר דוד תפלת לדוד זו תפלת ש אדם מתפלל בשעה שהוא ניעור משנתו ברוך מהיה המתים, שמעה ה' צדק זו ק'יש, הקשيبة רגתי זו תפללה הראשונה, האזינה תפלתי זו תפללה השנייה ולמה בלא שפטו מרמה לא עמדנו לתפללה לא מתרך דבר בטילה ולא מתוך שפטו מרמה אלא מתוך תורה ומיצות ומעש'ת, לפיכך מלפני משפטיו יצא ואל تستכל בمعنىים רעים אם יש לנו ובמה אתה מסתכל בזכויות ובמעש'ת שיש לנו שנא' עיניך תחזינה מישרים : (פסיקתא רבתי פ"ט וכשוח'ת ועין בבעל המאור בראש העניות בשם מדרש אנדה)

Gemeinde ihre lösende, befreiende Kraft entfalten. König David schreitet durch die Reihen und lehrt sie die rechte Art zum Vater der Menschen zu beten und dem König der Welten zu huldigen. Da fühlt sich jeder vom nächtlichen Schlaf wie vom Tode zu neuem Leben erwacht und begrüßt in reiner Kindlichkeit den neuen Morgen und Jhn., „der die Toten belebt“. In **תפלת השחר תפלת מוקף** macht da ein jeder einzeln und die Gemeinde insgesamt die fortschreitende Entwicklung vom persönlichen Einzelbewußtsein zum großen, erhebenden Nationalbewußtsein durch und sucht dies Bewußtsein lebendig zu erhalten in der Betätigung von תורה ומצוות die Gemeinde anspricht. So ertönt Schofarruf in der Gemeinde, und so wagt es die Gemeinde sich auf ihre Aufrichtigkeit und Wahrheitsinnigkeit zu berufen — **בלא שפטו מרמה** und dem Urteilspruch des Allgerechten entgegen zu harren: **בלפניך משפטו יצא**. —

2—3—4) **בלפניך — בחנת — לפעלות אדים** — In diesen drei Versen bergen sich große Schwierigkeiten. Diese werden um so größer, je mehr der Interpret bemüht ist aus diesen Versen eine logisch streng gegliederte Verteidigung herauszuleSEN. Wir glauben nicht, daß wir hier eine solche abgeschlossene Logik zu erwarten haben. Vielmehr möchten wir, entsprechend der von der grammatischen Regel abgehenden Bedeutung der vollen Wahrhaftigkeit in den Schlüsselworten des B. 1 (**בלא שפטו מרמה**) annehmen, auch hier gebe sich das noch zagende, dunkle Bewußtsein der Schuldlosigkeit in nur lose zusammenhängenden, logisch zwanglosen Skizzen fund. — Auch damit können wir uns nicht unbedingt einverstanden erklären, daß diese drei Verse hypothetisch zu nehmen seien, 1) obwohl für das **בְּתִמְצָא**, **צַרְפָּתָנִי** in diesem Sinne genommen, in Ps. 10, 15) eine Analogie zu finden wäre. — In B. 2 läßt die positive Fassung des **בלפניך משפטו יצא** kaum eine hypothetische Annahme zu, während das **עִינֵיך תְּהוֹוִינה מִישְׁרִים** eine bloß optative Deutung geradezu ausschließt. Man kann nicht um etwas bitten, dessen Gewährung von vornherein sicher gestellt ist. Der Wunsch: **עִינֵיך תְּהוֹוִינה מִישְׁרִים** würde ja die Möglichkeit des Gegenteils voraussetzen. — Wir vernehmen aus diesem

¹⁾ Vgl. Michael Sachs „die Psalmen“ Note zu Kap. 17.

... **מלפניך** gerade die Zuversicht, die im Hinblick auf Gottes unfehlbare Beurteilung in dem Maße sich festigt, als sie auf das eigene fehlbar menschliche Urteil gestützt, schwankend war und in dem בלא שפתי ברמה schüchtern Ausdruck gesucht. Der Psalmlist weiß es mit aller Gewißheit: Was ihm selbst in seinen innern Seelenvorgängen unklar geblieben, vor Gott steht es in lichtvoller Klarheit da. Die vielen einzelnen Punkte, aus welchen sich die gerade Linie zusammensetzt, alle die die Seeleutätigkeit bedingenden Kräfte, Vorstellungen und Neigungen, die der Mensch einheitlich zusammenzufassen außer Stande ist, vor Gott sind sie eins, in ihrer Vielheit eins, sie sind „**מושרים**“, und Er ית' übersieht sie nicht nur, sondern er sieht sie in ihrem Boden wurzeln und wie sie durch des Menschen Entschluß und Tat zu Tage gefördert werden.

Mehr würde sich schon die optative Aussöhnung des V. 3 empfehlen: „Wenn du mein Herz prüfst, des Nachts heimsuchst, mich läuterst, o, daß du nichts fändest, wenn ich Böses gesonnen, o, daß es nicht über meinen Mund träte.“ Hierbei bietet sich jedoch die Schwierigkeit, daß einmal dieses „suchen und nicht finden“ nicht so ohne weiteres von Gott gebraucht werden darf, auch dann nicht, wenn wir zwischen „suchen“ und „nicht finden“ die reuige Buße des Menschen eintreten lassen, und daß zweitens dieser Gedankengang hart am V. 4 jäh abgebrochen werden müßte.

Das **לפעלוֹת אָדָם בְּדָבֵר שִׁפְתִּיךְ** ist ebenfalls von alten und neuen Erklärern nur mit großer Mühe dem Sprachgeiste und dem Geiste und Inhalt des ganzen Psalms gefügig gemacht worden. Die einen beziehen das **בְּל'**, aus V. 3 auch auf diesen Vers und übersetzen: „Und ging's auch über meinen Mund zur Menschentat nicht über . . .“ ¹⁾. Ein anderer ²⁾ übersetzt: (Du hast nicht gefunden), daß es zur Menschentat geworden zuwider deinen Worten“. Ein dritter ³⁾: „Beim Belohnen des Menschen nach dem Spruch deiner Lippen . . .“ Ein geistreicher Interpret ⁴⁾ liest aus diesem Selbstanklage heraus, daß das Vergehen dadurch nicht schwinde, daß es durch den Buchstaben des Gesetzes-Schrift**שִׁפְתִּיךְ** **בְּדָבֵר** gedeckt — verdeckt werde, und einer der neuesten Erklärer ⁵⁾ legt, allerdings indem er die Wortfolge im Verse sich

¹⁾ Mendelssohn. ²⁾ Salomon. ³⁾ Sachs. ⁴⁾ angeführt von יְהִידָאֵל הַצְּרָפְתִּי. ⁵⁾ Hirsch „Die Psalmen“.

umgestellt denkt, in diese Worte ein ganzes System hinein, nach dem „selbst die Wege des Gesetzdurchbrechers dazu dienen, die Handlungen der Menschen „unter die Herrschaft deines Gesetzes (בְּדָבָר שְׁפָתִיךְ) zu bringen.“ Wie man sieht, weichen diese Erklärungen wesentlich von einander ab. Darin aber stimmen sie und auch die andern uns zugänglichen Kommentare überein, daß sie das בְּדָבָר שְׁפָתִיךְ auf Gott beziehen. Und gerade hierin möchten wir uns erlauben anderer Meinung zu sein.

Die — poetische Lizenz, das unkörperliche Wesen Gottes durch Nennung menschlicher Gliedmaßen — anthropomorphistisch darzustellen (לְשָׁבֵר אֶת הַאֲנוֹן), hat ihre bestimmten Grenzen, die genau zu bezeichnen an dieser Stelle unsere Aufgabe nicht sein kann. — Eines muß uns jedoch als feststehende Regel gelten: Wir sind nur da berechtigt eine körperliche Bezeichnung auf Gott zu beziehen, wo sich hierfür in unserem heiligen Schrifttum, also in den סְפָרִי תְּנַךְ, Analogien finden.

Nun finden sich in תְּנַךְ viele Körperteile des Menschen angewendet als figürliche Merkmale der göttlichen Machtäusserung. Es findet sich: יָד, פֶּה, אַצְבָּע, לְבָב, רֶגֶל, אַזְעִין, וּרְעֵץ, אַזְבָּע. Es findet sich aber niemals in diesem Sinne: ¹⁾ רָאשׁ, נֶבֶל, חִיקָּה, גָּרוֹן, בְּטַן, לְשׂוֹן, שָׁן, שְׁפָה. Wollte man dieser Behauptung gegenüber auf Hiob 23, 12 verweisen, wo es heißt: מִצְוָה שְׁפָתוֹ וְלَا אַמְּרֵישׁ שְׁפָתוֹ, nach der Tendenz des Kapitels — die in dem ¹⁾ בְּחִנָּנִי כַּזְחֵב אַצְבָּע (das. 11) sogar Ähnlichkeit mit unserm . . . aufweist — auf Gott zu beziehen ist, so würde eine solche Entgegnung auf einem Irrtum beruhen.

In diesem Kap. 23, wo Hiob auf seinem eigenen Wege aus dem ihn umschließenden Dunkel heraus bis zum lichtvollen Begriffe eines unfaßbaren erhabenen Gottes vorzudringen sucht, ist es eben ein unbekannter, ganz gewaltiger Machthaber, den er, der vermeintlich vergewaltigte Elende, dem noch unerkannten erhabenen Geschickverteiler substituiert. — An diesen Machthaber, dessen „Übermacht“ er fürchtet (das. 6), denkt Hiob, wenn er (das. 3) ausruft: „O, daß ich ihn zu finden wüßte, ich wollte bis zu seinem Throne dringen“. Diesen „Weltyrrann“ sucht der irre Blick des Verzweifelnden und

¹⁾ Das כָּבוּ מִמְּתָקִים in שְׁהָשָׁן oder בָּתְמָן in seiner agadistischen Bedeutung kommt natürlich für unsern פְּשָׁע nicht in Betracht.

diesen findet er nicht: „Allein ich geh' gen Ost — da ist er nicht; „gen West — ich merk ihn nicht. Was er zur Linken schafft, schau' ich nicht; was er zur Rechten verhüllt, seh' ich nicht (das. 8—9). — Diesen Mächtigen, den Hiob durchaus finden und sehen möchte, schildert sein ebenso furchterliches wie furchtbares Wort. Von diesem Gewaltigen, der dem Unglücklichen noch immer nicht zum klaren Bewußtsein gekommen, sagt er: „Die Gebote seiner Lippen — von denen wisch ich nicht — — (12)“ und er hätte ebensogut von seiner Zunge, seinen Zähnen usw. reden können, bis am Ende dieses merkwürdigen Kapitels dem Zweifler der große Gottesname aufgeht, vor dem all die von innerem Entsegen zeugenden und Entsezen erregenden Reden scheu zurückschrecken: „Gott¹⁾ machte mich verzagt, und der Allmächtige¹⁾ schreckte mich! (das. 16).“

Also, das „שְׁפָתָיו“, im Buche Hiob ist wohl auf ein mit aller Macht ausgestattetes und diese Macht — vielleicht mißbrauchendes Gottgebilde, mit nichts aber auf Gott bezogen.

בדבר שפתיך in Hiob ist aber das **מצות שפתינו** in unserem V. 4 die in ganz **הנֶּגֶץ** einzige für uns in Frage kommende Stelle.²⁾ Da halten wir uns denn nicht für berechtigt, uns diese Frage in anthropomorphistischem Sinne zu beantworten. Wir dürfen, unserer unmaßgeblichen Meinung nach, ebenso wenig auf Gott beziehen, als wir dies bei **שְׂנִיר לְשׁוֹנוֹ** tun dürfen. — Demnach stellt sich uns V. 4 und im Zusammenhange mit diesem auch der vorhergehende V. 3 in einem ganz andern,

¹⁾ Hier werden in diesem Kap. die Gottesnamen zum ersten Male genannt.

²⁾ Wohl findet sich im Jes. 50, 27 ebenfalls die Stelle: **בְּאֵלֶּה שְׁמָה** . . . **שְׁפָתָיו מַלְאָוֹ זָעַם וְלִשְׁוֹנוֹ כָּאֵלֶת** Allein dort werden diese Bilder auf **ה'** und nicht auf **נ'** zu beziehen sein. Außerdem ergibt sich dort aus dem Zusammenhange und besonders aus der in V. 29 das. mit **הַשִּׁיר יְהִי לְכָם** eingeleiteten Gegenüberstellung der idealen Auffassung Israels mit der materiellen, durch den Schrecken noch getrübten Vorstellung der heidnischen Völker vom leidenschaftlichen Fürnern der Gottheit, daß mit den Allegorien und eben die irrite, grob sinnliche Vorstellung dieser Völker gezeichnet werden solle. Diese unsere Auffassung wird sehr unterstützt durch die Worte **בְּנֵת שְׂוָא וּרְסֵן מִתְעָנָה** in V. 28, die eben „die Schwinge des Falschen“ und „den Zaum des Irrsals“ den **לְהִיא עֲמִים** zuweist.

Worin sich **שְׁפָתִיך** von **פִּיךְ** diesbezüglich unterscheidet? Zur Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen ist ein näheres Eingehen in das

von der herkömmlichen Erklärungsweise abweichenden Lichte dar.

Eine Prüfung wars; Du, o Gott wolltest mein Herz prüfen, und ich habe die Prüfung nur halb bestanden. Wenn auch dem geschriebenen Gesetze Genüge geschehen, so mußte ich doch, das höhere Gebot der Moral im Auge, zagend denken: ob Du, da Du mich läuterst, nicht die Schlacke finden würdest anstatt des reinen Goldes.

— בְּהִנֵּת לְבִי פָקַדְתִּי לִילָה צְרַפְתִּי בְּלִתְמִזְאָה

Nun wäre es für den siegreichen Herrscher ein Leichtes gewesen, nach Tyrannenart die öffentliche Moral umzuprägen. Ich hätte als König meinen hart am Fehlritt streifenden Schritt durch eine mächthaberische Proklamation als legitim erklären können, und gewiß, des Königs Wort hätte sich Achtung und in weiten Kreisen auch Glauben erzwungen; die volle Legitimitätsdeklaration meiner Handlungsweise hätte im Lande einen starken Widerhall und bei gar Manchen im Lande sogar schmeichelnde Anerkennung gefunden. Der vom Nimbus der Autorität umgebene Mächtige hat ja die Meinung der Menge in seiner Gewalt und vermag es, Fehler in Verdienste zu verwandeln. Das Salböl auf der Stirn des Gefronnten macht die Person des Königs heilig und das Gewissen seines Volkes — geschmeidig. — So erlebt man es oft in monarchischen Staaten, wo vom Throne herab die Parole ausgegeben wird für die Politik und die Moral und für eine — politische Moral. — — Allein gerade dessen rühmt sich unser Psalmist, daß er mit einem solch offenen Königsworte, das ja all den geheimen, gehässigen Anklagen und Verdächtigungen

Wesen der anthropomorphistischen Bezeichnungen nötig. — Daß übrigens **דבר שפטים**, nicht die edle Art der Rede bezeichnet, ist aus Jes. 36, 5 und Spr. 14, 25 zu ersehen.

Noch wäre auf Hiob 11, 5 hinzuweisen, wo es heißt: וְאֶלָּם מֵי שְׁפָטוֹ יִתְן א' . **דבר וַיַּפְתַּח שְׁפָתוֹ עַמְךָ** wo also auf Gott bezogen wird. Doch eine nähere Betrachtung dieser Stelle zeigt wieder, wie irrig eine solche Annahme ist. Dort straft Zophar seinen unglücklichen Freund, der als **"איש שפטים"** Recht behalten und sich als rein — "בָּ" in den Augen Gottes dünken will. Hierauf wünscht Zophar einen Gott herbei, „der mit dir deutlich reden und seine Lippen öffnen möchte gegen dich“. Ein solcher Gott — sagt Zophar — wäre nötig, um dich, Hiob, zu überzeugen und in die Schranken deiner Winzigkeit zurück zu weisen. Du bedarfst der greifbaren Beweise und eines Gottes, der vom Himmel zur Erde niedersteigt, um zu reden und die Lippen zu öffnen. In Wahrheit thront aber Gott in den Höhen. Er steht dir nicht Rede und du kannst sein Geheimnis nicht erforschen: **חַהֲקָר א' תְּמִזְאָה**

seiner Person ein Ende gemacht hätte, peinlichst streng zurückzuhalten habe.

זֶה תִּשְׁמַח בְּלֹא שְׁפָתֵךְ! „Mein Sinnen war's — damit es ja nicht meinen Mund überschreite —: Zur Tatenvirkung der Menschen wird's durch das Wort deiner Lippen!“

Der Psalmlist suchte sich in seinem Innern mit dem Gesetze, seinem Gewissen und seinem Gotte zurechtzufinden, vermied es aber im Interesse der öffentlichen Moral mit einem sein eigenes Tun sanktionierenden Machturteil hervorzu treten, denn — so sagte er sich selbst: das darfst Du, David, König in Israel, nicht, denn ein Königs wort ist mehr als ein bloßes Wort, ist eine Tat und erzeugt Taten bei den gewöhnlichen Menschen, **אָדָם לְפָعֻלָּות**, welchen das Königs wort zur Richtschürze ihres moralischen Empfindens und zur Sanktion ihrer Handlungen dient. „Das Wort deiner Lippen, (David), erzeugt Menschentaten,“ und darum darf dieses Wort nicht gesprochen werden. So lautete die innere Zwiesprache des Königs mit sich selbst, die an sich selbst gerichtete Mahnung, die wir in diesem merkwürdigen vor **זֶה תִּשְׁמַח בְּלֹא שְׁפָתֵךְ!** „**אָנָּי!**“ hervorgehobene entlastende Behauptung folgt: „So habe ich die Pfade moralischer Ausschreitung bewacht“ und mein Volk vor Korruption bewahrt. **אָנָּי!** — **אָנָּי!** **שְׁמַרְתִּי אֲرֻחוֹת פְּרִיּוֹן** Wir wissen nun recht wohl, daß gegen diese Auffassung dieses **בְּדָבָר שְׁפָתֵיךְ** das Bedenken erhoben werden kann, ob es denn im Geiste der hebräischen Sprache liege, daß der mit sich selbst Redende hierbei die zweite Person = **נֶכֶחּ** gebrauche, und ob eine solche Selbstunterhaltung, grammatisch in der zweiten Person geführt, in **הַנֶּצֶחּ** vorkomme?

Diese Frage glauben wir jedoch bejahen zu können. Es sei auf folgende Stellen hingewiesen: **עֹורֵי עֹורָה עֹורֵי עֹורָה דָבָר שִׁיר** (Ruth. 5,13) „Wache auf, wache auf Debora! wach auf, stimm ein Lied an!“ ist der Ruf Debora's an sich selbst.

אָמַרְתִּי אָנָּי בְּלֹא לְכָה-נָּא אֲנָסָכָה בְּשִׁמְחָה וְרָחָה בְּמִזְבֵּחַ וְנוּ (**קְהַלָּת ב' א'**) Ich sprach in meinem Herzen ²⁾: „Komme doch — ich möchte fürstliche Freuden gelage halten ³⁾ — und so sieh dir das Sichgütslichtum an

¹⁾ Nach dieser Auffassung korrespondiert dieses **שְׁפָתֵיךְ** mit dem **בְּלֹא שְׁפָתֵיךְ** in V. 1.

²⁾ Nicht: zu meinem Herzen, wie manche übersetzen.

³⁾ Vgl. Ibn Ezra und Seforno 3. St.

(Pred. 2,1)". So sprach der weise Koheleth zu sich selbst im Herzen. Das „אנסבה“, in der ersten Person bildet hier, wie leicht begreiflich, eine Parenthese. 1)

Auch in den Psalmen finden wir diese Redeweise vom Psalmisten angewendet: **למנצח מזמור לדוד יענץ צורה ישבנהך ונ** (תהלים ב): Dem Sangmeister, ein Psalm von David 2): Erhören wird dich Gott am Tage der Drangsal, erhöhen dich der Name des Gottes Jakob" . . . (Ps. 20). Hier apostrophiert David sich selbst in der Form der angeredeten Person bis er V. 6 das Volk einfalten lässt: o jauchzen wir in deiner Hilfe, und im Namen unseres Herrn schwingen wir Fahnen! Erfüllen wird Gott all deine Begehrte". Von nun ab spricht der Sänger von dem vom Volke derart gefeierten „Gefalbten Gottes“ in der dritten Person, was zur poetischen Schönheit dieses Psalms ungemein beiträgt. 3)

המך אשורי 5) durch diese sorgfältige „Hut an den Pfaden der öffentlichen Moral“ wurde die Richtung meiner Schritte hingelenkt zu deinen Kreisen. Auch der Lebensschritt, der vom Weg ab bog und außerhalb des von Gott dem tugendhaften Leben gezogenen Kreises zu fallen drohte, neigte sich wieder hin zu diesem Kreise und befestigte sich und fand seinen Halt innerhalb desselben —

1) Wenig Wahrscheinlichkeit hingegen hat die Übersetzung: „Laß mich mit dir versuchen“ (von **נסבה**).

2) Nicht: „an David“, wie manche, vom Sprachgebrauch abweichend übersetzen.

3) Wir gedenken auf diese reizvolle Variation bei der Behandlung des Psalm 20 **א' נ' נ'** zurückzukommen. Ob nicht auch in Psalm 110 eine solche Apostrophe an sich selbst, wenn auch mit unterbrechenden Parenthesen, vorliegt — möchten wir nicht hier untersuchen. Wir behalten uns vor, dies bei Behandlung des genannten Psalms **נ' נ'** zu tun. So viel können wir aber schon jetzt sagen: die Auffassung des erwähnten Psalms in monologisierendem Sinne würde der gerade an diesem Psalm versuchten christologischen Interpretation sehr wirksam begegnen und diese unmöglich machen.

(דרוש מו) בינה לעתים אמר בלבו לא הדרוש על מה נאץ רשות א' אמר בלבו לא הדרוש als die vom **רשות** an sich selbst gerichtete Aufforderung, nicht nach Gott zu forschen und zu fragen. Er sagt:

אבל לדרשתי עם עצמו ידבר . . כי תמייד הוא אומר אל עצמו בחוץ לבו : לא הדרוש לא הבא לידי דרישת לדעת אם יש מוצאות אלק' שליט ואדון

— **בְּמַעֲנָלוֹתֶךָ** Meine auzogenen und angewöhnten Tritte wankten nicht **בְּלֹא נִמְוֹטו פְּעֵמִי**. —

6) **אַנְיָ קְרָאתִיךְ** Bedeutsam wird in diesem B. das eigenste Ich des bedeutenden Königs fast in jedem Worte betont und in direkte Beziehung zu Gott gesetzt. **אַנְיָ קְרָאתִיךְ בַּי תַּעֲנַנִּי אֶל** War ja im Bisherigen die Tunnenarbeit des bußfertigen Herzens vor Gott dargelegt und jedes Wort vermieden, das anders wohin dringen könnte als von David zu seinem prüfenden, richtenden und verzeihenden Gotte. In dieser Verständigung (**תַּעֲנַנִּי**) liegt die Gewähr meiner Würdigkeit. So neige mir dein Ohr, höre meine Rede (**אָמַרְתִּי**). Du hast mir, da ich Dich aus meiner Herzens- und Ge- wissensenge rief, als mächtiger Gott Bescheid gegeben, so darf ich Deinem Thron näher — noch näher kommen und für mein Herzens- anliegen die rechten Worte wählen.

מִתְקֻומִים בִּימִינֶךָ 7) Es bleibe dahin gestellt, ob zusammengehört und — mit Kimchi — zu übersetzen ist: vor denen die sich gegen deine Rechte erheben, oder ob **בִּימִינֶךָ** Ergänzung zu **חֲסִים** oder auch zu **מוֹשִׁיעַ** sei. In der Sache haben wir immer festzuhalten: David betet zu Gott, Er möge seine Gnadenbe- zeigungen als Helfer der Schutzsuchenden deutlich und klar hervor- treten lassen gegen die Auftändigen, gegen die Feinde Davids, die ja Feinde der Gottesache sind. Als Ergebnis der Läuterung, die sich in mir im nächtlichen Schweigen vollzogen, laß die Sonne Deiner Gnade leuchten, vor der sich die Angreifer wie wildes Getier in ihre Höhlen zurückziehen.

שְׁמַרְנִי בְּאִישׁוֹן 8) Immer traurlicher schmiegt sich der Verfolgte, Verdächtigte und Gehafte an seinen schützenden hügenden Gott. Wie wir in B. 6 eine Steigerung der Sehnsucht nach der Gottes- Nähe beobachten konnten, so gibt sich in B. 7—8 eine Steigerung des Sicherheitsgefühls, eine erhöhte — Intimität Davids mit seinem Gotte zu erkennen: Zuflucht in die Gottesrechte. — Wie der Aug- apfel behütet und geborgen im Schatten Deiner Flügel. — **הַפְּלָה שְׁבוֹרִנִי** sowie drückt den Wunsch, **תִּסְתַּרְנִי** aber die in sicherer Aus- sicht stehende Erfüllung dieses Wunsches aus. —

מִפְנֵי רְשִׁיעִים 9) Die Bösewichte, die grundsätzlichen — und die persönlichen Feinde werden spezifiziert. **רְשִׁיעִים** gehen, wie dies in ihrer Bezeichnung liegt, in allgemeinen auf Berstörung aus, und im einzelnen, in diesem Falle (ausgedrückt durch "יְ") bin ich Ge-

genstand ihrer Bosheit geworden. — **בִּזְמָן שֵׁנִינָה** haben wir schon bei anderer Gelegenheit begrifflich aus einander gehalten, indem wir in ersterem den Feind aus Prinzip erkannten. Daher die Bezeichnung **בַּנֶּפֶשׁ** für ihren gegen mich gerichteten Rachennut. — Die Feinde hatten wohl ihre Zeit gut gewählt, da Joab und die Hauptmacht Israels die Stadt Rabba belagerten und Philister, Moabiten und Edomiten auf dem Sprunge waren in das Land Israels einzufallen (II. Sam. 11). Die Begebenheit mit Uriah bot aber gerade zu der Zeit den Feinden Davids eine willkommene Handhabe zu tüchtig — frömmelndem Verrat.¹⁾

10) **חַלְבָמָשׁ סָנוּרָה**. Da sind die Feisten unter ihnen, deren Herz und Gefühl von Fett geschlossen; jetzt haben sie die hohe Moral in sich entdeckt, und sie tun stolz den Mund auf, um mich, meine Getreuen und alle, die an meine Würdigkeit glauben, zu verdammen. **חַלְבָמָשׁ** ist von den alten Erklärern²⁾ auf das Herz bezogen und das Wort wohl als eine Verbindung von **חַלְבָה** und **לְבָם** genommen worden³⁾. Andere⁴⁾ nehmen **כִּימָן** als Objekt für **סָנוּרָה**, allerdings ohne Berücksichtigung des Accents. Noch andere⁵⁾ fassen das **חַלְבָמָשׁ סָנוּרָה** den Egoismus der Feinde kennzeichnen würde. Am Sinne unseres V. ändert diese Verschiedenheit der Erklärung wenig. Immer sollen mit diesem Vers die engherzigen Prosser getroffen werden, die sich auf das hohe Roß der Moral setzen wollen.

11) **אֲשֹׁׁרְנוּ עֲתָה**. Nach der oben angeführten Meinung, daß diese Verse auf ein bestimmtes historisches Ereignis, nämlich auf die Belagerung Rabbah's und die dadurch für das Land entstandene Gefahr hinzielen, sind die Worte **עֲתָה**, und **בְּאַרְצֵינוּ**, von besonderer Bedeutung, indem sie die momentane Notlage des Landes hervorheben, die die Feinde Davids zu ihren bösen Zwecken mißbrauchen wollten. Es wäre dann mit dem **קָרֵץ** im Worte **סְבֻבוֹנִי** sehr fein a gedeutet, daß diese Feinde auf mich schlagen und das ganze Volk treffen, wie auch, daß sie bestrebt seien die zwischen mir, dem Einzelnen, und dem Volk bestehende Solidarität zu vernichten. Auch das eigentliche, fast befremdende **לְנַזְוִיתָה**, wäre sehr an seinem

¹⁾ Vgl. Ra shi 3. St. ²⁾ Ra shi. ³⁾ Anklängend an מהרץ (Pj. 119) und מהרץ לה העם הזה (Jes. 1). ⁴⁾ Wie Kimchi. ⁵⁾ Wie Hirsch.

Plaize. Mich — uns umkreisen sie, und ihre Augen sind darauf gerichtet die Entartung, die Rechtsbeugung — die Korruption in's Land zu bringen. Aber auch wenn wir, wie wir dies dürfen und sollen, dem Geiste des Psalms einen über die Kreuze Palästina's und seiner nationalen Zeitgeschichte weit hinaus reichenden Horizont geben und die Beziehung des Gottesgesalbten zur Zukunft Israels und der Menschheit ins Auge fassen, auch dann erscheinen die erwähnten formellen Eigenheiten zum Wesen des Inhalts passend und mit Vorbedacht gewählt.

Ergeht es denn dem Volke Israel in den verschiedenen Zeiten des Galuth nicht so, wie es seinem Könige David in seiner Leidenszeit ergangen? Auch Israel wird auf Schritt und Tritt von scharfsichtigen Spähern bewacht und umlauert. Wenn von tausend und aber tausend Handlungen unleugbaren Edelniets eine einzige Handlung sich finden lässt, die der strengen Kritik die herbeigewünschte Handhabe zum abfälligen Urteil gibt, so sind die Tausende vergessen und die Eine gilt; Aus Jahrhunderten tadellosen Wandels wird Israel eine Stunde des von Prüfungen erfüllten Lebens herausgehoben, in der es, in der irgend Einer aus Israel eine moralische Schwäche gezeigt. Diese eine Stunde, diese eine noch so entschuldbare Epoche seines Lebens ist das **"הַתְעִיר"**, das der leicht betörten Menge als das **corpus delicti** eines Volkes vorgezeigt wird, das auf seinem Gange durch Jahrtausende epochale Beweise seines hohen sittlichen Charakters geliefert hat. Es hilft nichts, das **"הַתְהִלֵּן"** muss herhalten **לָנֶטוֹת בְּאַרְצָן**, im Lande oder gar auf der Erde das Urteil zu beugen. Je nach Bedarf der Israel feindlichen Bestrebungen und Zwecke wird Israel die Solidarität bald abgesprochen bald aufgezwungen; es ist bald ein **סְבָבוֹנִי** und bald ein **סְבָבוֹנוֹ**, das eine so ungerecht wie das andere. Fürwahr im Geschicke David's ist Israels Geschick gezeichnet, und Israel ist der Erbe der Seufzer seines Königs.

12) **דְמִינוֹ כָּרִירָה**) Sind in V. 10 die düsterhaften Prässer gezeichnet, die im großen Haufen das große Wort führen, so nennt Vers 12 den wie gewöhnlich versteckten Führer der Bewegung, der die Dreinschläger antreibt, selbst aber unsichtbar bleibt, „den Löwen“, der auf der Lauer liegt und nicht zu fassen ist. — Pharaos, Nebukadnezar, Titus waren ein jeder ein solcher Löwe, den Gott als „Geißel seines Bornes“ losgelassen, ¹⁾ und jeder hat den Gottes-

¹⁾ Jes. 10.

auftrag überschritten und glaubte nicht nur Geizel zu sein in der Hand Gottes, sondern selbst ein Gott, der die Geizel schwingt.

13) קָרְבָּה ה' Laß es nicht zu, o Gott! eile ihm zuvor, bevor er den Sprung tut, berge ihn, den Stolzen, der doch nur deinen Schwert sein sollte, und der nun selbst das Schwert führen, der nur Werkzeug ist und Meister sein will — rette meine Seele vor ihm!

14) **בְּנֹתִים יְדָךְ** Hier werden die beiden Kategorien von denen in B. 10—12 die Rede war, deutlich auseinander gehalten. Die eine, die den אֲרֵיה, die Geisel Deiner Hand birgt, wird mit בְּנֹתִים יְדָךְ, die andern, die so viele fettherzige, großmäulige Helden zählt, mit בְּנֹתִים מַחְלָד bezeichnet. Das Leben ist ihnen die Freude, die sie nährt, sättigt, feist macht. Ideale hat das Leben für sie nicht. Genießen — und wenn noch ein Rest bleibt, ihn den Kindern hinterlassen, damit diese wieder genießen — das ist ihr Alles, ihr Leben und ihr Sterben. —

15) **אָנָי בְּצַדֵּק** Der Schlussvers setzt mit denselben Worte, mit **שְׁמֻעָה ה' צַדָּק!** ein, mit dem der Anfangsvers begonnen **רָק!** Wie anders ist, dem in B. 14 geschilderten Leben der Eintagsmenschen gegenüber, mein eigenes Leben bei all dem Leid, das es birgt. Wie überragt mein Leben mit seiner Innerlichkeit und seinem Streben nach ewig Wahren jenes äußerliche Dahinleben in den Tag und in die Nacht hinein. Mein Leben ist ein fortwährendes Anschauen oder vielmehr „Schauenwollen“ deines Angesichts **אֲהֹהָה פְנֵיךְ**. Nach diesem Leben winkt mir Erfüllung all des Verheißenen, Sättigung des unmeinbaren Erkenntnisdurstes. Wie hehr und erhaben steht dieses **אֲשֶׁבָעָה יִשְׁבָעֵנוּ**! Es ist ein Erwachen, das das im Lebenstraume Erhoffte verwirkt und überbietet, denn ich darf die geahnte Gottesgestaltung deutlich erkennen! **אֲשֶׁבָעָה בְּהַקְיָן תְּבוֹנֵתךְ**

Rap. 18.

Allgemeines:

Dieser Psalm ist durch seine Überschrift mit einer besonderen Genauigkeit in seinem Wesen und Inhalt gekennzeichnet. Der Psalm ist bereits in II. Sam. 22 als Dokument einer wichtigen historischen Epoche aufgenommen, einer Epoche, deren Mittelpunkt der gottesgesalbte König David im Kampfe mit Feinden um und um und mit Saul, und deren Ausgang der Sieg dieses unseres Königs und der für Israel errungene Friede war. Als sangreiches Friedensdien-

mal erhebt sich dieses Psalmlied über blutgetränkte Felder und ist dem Psalmbuche, **תהלים**, diesem vom sieghaften König seinem Volke gegründeten Nationalshage, einverleibt. —

Die wenigen zwischen II. Sam. und unserem Psalm bestehenden Wortunterschiede sind auf die Charakterverschiedenheit der beiden Bücher, nämlich II. Sam. und **תהלים**, zurückzuführen. Ersteres, als vorwiegend historisches Buch, lässt die Eindrücke des soeben Erlebten in ihrer Ursprünglichkeit hervortreten, letzteres, dem reifen abgeklärten Alter des Königs und seiner lehrlichen Fürsorge für die Zukunft des Volkes entstammend, gibt diesen Eindrücken durch entsprechende kleine Zusätze und Variationen den sentenziösen Halt, der sie bleibend erhalten und ethisch fruchtbar machen soll.¹⁾ Das historische Gepräge ist indessen diesem Psalm schon in der eigentümlichen Bezeichnung des in ihm enthaltenen Liedes mit der Zeitangabe des dem Liede zu Grunde liegenden Geschehnisses: **אשר דבר לה את דברי השירה הזאת ביום הצל** gewahrt. Es soll augenscheinlich das hochpoetische Lied in dem „**בַיּוֹם** . . . **דָבָר**“ die Färbung einer geschichtlichen Prosa annehmen. — In unserem Psalm wird Gott als Schöpfer und Lenker der Natur und als Schutzherr des Rechts gefeiert. Von der erhöhten Stufe aus, auf die Gott seinen „Diener“ gehoben, übersieht und überzählt dieser die Gnaden und Wunder, die ihm von Gott geworden zuerst zur Verteidigung gegen die zahlreichen Feinde und dann zum Sieg und zur Herrschaft über dieselben.

Wir möchten demgemäß diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

B. 1—7. Die Überschrift und kurze Verführungen der die Tendenz des Psalms bildenden Hauptpunkte, also gleichsam die Einleitung des Ganzen.

B. 8—16. Entfesselte Naturstürme, wie sie Gottes Walten und Wirken begleiten und für seine Allmacht zingen.

B. 17—30. Geschickstürme, von Gott erregt und gebändigt. Gott rettet die Person, und die Rettung ist (22—28) mit **כִי שְׁמַרְתִּי וְנִ** motiviert. Gott rettet das arme Volk, von dessen Heileszukunft die Person Davids unzertrennlich ist **כִי אַתָּה עִם עַנִּי תַּוְשִׁיעַ** (B. 28).

B. 31—46. Dieses Volk tritt auf als Träger und Mandatar der **תּוֹרָה** und darf als solcher sich nicht auf die Verteidigung

¹⁾ Vgl. über diese Variationen Abarbanels Komment. zu II. Sam. 22 und nach ihm Hirsch, Vater und Sohn.

seiner selbst beschränken. Das Gottesvolk und an seiner Spitze sein König muß auch angreifen, kämpfen und siegen, wenn es gilt, auf dem heiligen, gottverheilten Boden Göttertum und Barbarei niederzuwerfen und der großen, erhabenen, Israel überantworteten Gottesidee, אֶחָדּוֹת ה' , Raum und Ruhm zu verschaffen.

B. 47—51. In kurz zusammenfassenden Schlußsätzen wird die ganze Errungenschaft und jeder Sieg der Gottesmacht und Gottesgnade zugesprochen, und der dankesfüllte König stellt sich und seine spätesten Nachkommen, die Stammhalter des Gottesgesalbten, in den Dienst Gottes.

Einzelnes:

1) **לְמִנְצָחָה לַעֲבָד** Der Psalm soll ein Summarium der wichtigen Erlebnisse des Psalmisten sein. Der Geist des Liedes soll das Einzelne, Skizzenhafte durchdringen und beleben; er soll es zu einer organisch einheitlichen Lebensgestaltung machen. Daher die mehrnamige Bezeichnung Davids als **מִנְצָחָה** und **עֲבָד ה'**. Daher auch die Bezeichnung des Liedgehaltes mit **דְּבָרֵי הַשִׁירָה**, hinweisend auf die verschiedenen Anlässe und Situationen, die dieser Gesamt-**שִׁירָה** zu Grunde liegen.

בְּכָפֶן כָּל אִיבְּנוֹ מִיד שָׁאוֹל unterscheidet sich wohl darin von **בְּכָפֶן**, daß mit **בְּכָפֶן** ein persönliches Kämpfen, Mann gegen Mann und die Rettung aus der Hand des Feindes gemeint ist, während **מִיד שָׁאוֹל** die Macht Sauls bezeichnet, die mittelbar in die Ferne wirkt, und der David entgangen war. —

2) **וַיֹּאמֶר אֶרְחָמָךְ ה'** Mit diesem **וַיֹּאמֶר** das die Machtäußerungen Gottes in Liebe und Stärke **רָהָם** und **חֹק** in eins zusammenfaßt, wird dem **דְּבָרֵי שִׁירָה** der Charakter einheitlicher Zusammengehörigkeit gegeben.

3) **ה' סָלָע** die in diesem B. gebrauchten Lobpreisungen Gottes fliegen aus in den Ruf: Gott mit mir zum Schutz Gott mit mir zum Angriff! **מַנְנִי וּקְרָן יְשֻׁעִי בְּשָׁנְבִי**¹⁾). Hiermit ist die Tendenz des Psalms von vornherein gegeben und in wenige Worte gefaßt. —

¹⁾ Der Schild Davids (**מְגַן דָּוִד**) hatte die Form eines doppelten in einander verschlungenen Dreiecks mit sechs Spitzen. Damit soll angedeutet sein, daß David das siebente Glied in der Kette der von Israel verehrten Patriarchen **אַהֲרֹן**, **מֹשֶׁה**, **יְצָחָק**, **יַעֲקֹב**, **וּסְף**, **אֶבְרָהָם**, **יְחִזְקָאֵל** sei. (ס' **אַרְצֵי הַחַיִים**, angeführt von **פְּקָדֶשׁ מַעַט**). Vielleicht ist es nicht Zufall, daß hier in

4—7 מִתְהַלֵּל־אֶפְפֹנוּ־חַבְלִי־בָּצָר לִי Schon die innere Freudigkeit, die mich in allen Notlagen Gott lobpreisen lässt, ist mir Gewähr der Rettung. Tod und Unterwelt mit allen ihren Schrecken scheuchen mich, den Flehenden, nicht fort vom Throne des Ewigen meines Gottes und verscheuchen nicht das innige, dringliche Wort des Gebetes von meinen Lippen. Weiß ich es ja, daß ich das „Ohr“ des Königs, meines allerbarmenden Königs, habe: **בָּגָנִיו תָּבָא בָּפְנֵו תָּבוּא**.

8 וְתִגְעַשׁ Es liegt durchaus nichts Befremdendes darin, daß nach der Auffassung des **תְּרוּמָם** und alter **פִּירּוֹשִׁים**, das David'slied auf das schon in der Urgeschichte der Menschen und besonders des Volkes Israel Wunder wirkende Walten Gottes zurückgreift und den Wundertäter von den Tagen Sodoms, Egyptens und — Sinai feiert. Betrachtet ja unser Psalmist alle die Gottesmacht verkündenden Geschichtsepochen als die Vorbereitungsstufen zu der Stufe, auf die Gott ihn, Israels König, gestellt hat. Das schließt jedoch nicht aus, daß, wie dies Kirsch mit Recht behauptet, die hier geschilderten Erschütterungen zunächst auf die von David nach innen und außen geführten Kriege und die mit diesen einhergehenden furchtbaren Umwälzungen im Lande und Volke Bezug haben. — Ist es ja in den Büchern der Propheten und auch im **תְּהִלִּים**-Buche nichts Seltenes, daß uns gewaltige Ausbrüche sozialer Zündstofse unter dem Bilde physischer Revolutionen gezeigt werden.

Die Elemente geraten in Aufruhr, wenn Gott in seinem Zornen drängt; da bebzt die Erde, da erzittern die Berge in ihren Grundvesten, und dieses Entsezen vor dem göttlichen Zorne hat nicht nur augenblickliche, vorübergehende Wirkung, sondern es teilt sich mit, es pflanzt sich fort und wirkt, dem Gottesgeheizte folgend, wie von tief verborgenen eigenen Impulsen getrieben, im innersten Schoße der Erde und in den Wurzeln der Berge mit. Die Naturrevolution bricht aus sich selbst hervor, als ob sie bei der Schöpfung mitbedungen wäre. — Diese Impulse von innen heraus, die dem Gottes-

unserem V. die Bezeichnung **מְגִינִּי**, als die siebente folgt nach den vorangegangenen **סֵחֶס** Epitheta der göttlichen Allmacht, nämlich: **הַסְּלָעִי, וּמְצֻדָּתִי, אֱלִי, זָרוּי אַחֲתָה בָּו, מְנִינִּי!** Dieser Vers würde demnach gleichsam die aus sechs Gott zugeeigneten Attributen bestehende Umschrift des David'schen Wappens dieses enthalten. Wir gestehen, daß uns eine solche Annahme mehr anspreche, als manch anderer mystisch gefärbter Versuch die David'sche Heraldik zu erklären. —

winke selbsterzeugend und dauernd entgegenkommen, werden in V. 8 bedeutsam durch וַיְתִגְשֶׁשׁ in der **תְּהִפָּעֵל**-Form als Steigerung des וַתִּגְשֶׁשׁ ausgedrückt.

9) **הַלְּעֵד** Ebenso will das בְּרוּ מִמְנוֹ in V. 9 anzeigen, daß die von Gott ausgehende Zornesflamme bleibende Wirkungen auf Erden hervorbringe. An der hoch emporsteigenden, Berge versengenden Flamme entzünden sich Höhlen, die, indem sie sich aufzehren, die Wärme halten und — Nutzen schaffen. Man denke hierbei an die befruchtende Lava nach der vernichtenden Bergevolution. Man denke ferner daran, daß so oft schon auf blutgetränkten Schlachtfeldern die Saaten einer neuen Zeitkultur aufgegangen sind.

10) **וַיְתִבְנֵם** Dichtes Gewölk zu Füßen der Gotteserscheinung verhüllt der staunenden Welt den auf Gottes Geheiß sich hernieder senkenden Himmel.

11) **וַיַּדַּבֵּר . . .** Auf den Berg Horeb ließ sich Gott nieder und sprach das Wort **אָנֹכִי**, und ganz Israel vernahm das Wort und sah weini auch nicht eine Gestalt Gottes, so doch die Gewißheit, daß Gott es sei, der sich offenbart und zum Volke Israel spricht. Der momentan unaussprechlich gewaltige Eindruck der Gottesoffenbarung ist im Laufe der Jahrtausende den nachlebenden Geschlechtern gewichen, doch schwelt ihnen jener große Tag stets vor Augen, und Herz und Seele suchen den Eindruck festzustellen und in sich zu vertiefen, der, soweit er physischer Natur gewesen, dem Gesetze der Sinnenswelt unterliegt.

Ahnlich, wenn auch nicht ganz so wie mit der direkten Gottesoffenbarung, verhält es sich mit den indirekten Offenbarungen der Gotteswaltung in der Geschichte. Auch da wirkt oft eine eintretende Katastrophe lähmend, gewaltig, wuchtig auf die von ihr betroffenen oder doch die sie miterlebenden Menschenkreise. Diese Wucht mildert sich dann mit den Jahren, während das Ereignis sich in den Folgen auslebend dauernd nachwirkt.

Wir möchten hierin den Grund vermuten für das Eintreten des Wortes **וַיַּדַּבֵּר** (V. 11) anstatt des ihm entsprechenden **וַיַּרְאָה**, in II. Sam. 22,11.

Dort sind die im Liede „besprochenen“ Ereignisse erst eben erlebt, das Gotteswirken ist den Zeitgenossen **sichtbar**. Hier im Psalmliede hat die Zeit, hat auch die erlangte Reise des Sängers auf die Auffassung dieser Ereignisse und ihrer Motive verklärend

eingewirkt, und die Erscheinung der eingreifenden Gottesmacht schwebt dem betrachtenden Sänger vor Augen. Das Erlebte erscheint **על בְּנֵי רֹוח**, auf den Schwingen des Geistes ruhend vor dem Geistesblicke des Beschauers.

סְכִתוֹ הַשְׁבָת מִים יִשְׁתֶּחֱשָׁךְ Auch hier können wir das **סְכִתוֹ הַשְׁבָת מִים** für II. Sam. 22,12 damit begründen, daß zur Zeit der Aktion, von der II. Sam. handelt, das Wirken der Gottesmacht so deutlich war und so hell leuchtete, daß es auch den Verblendeten nicht völlig verhüllt und unbekannt bleiben konnte. In der Flut der Ereignisse konnten wohl Wassermengen die Gotteshäuser und die Stätten göttlichen Wirkens dem Verständnis vieler entziehen, zu **סְכִתוֹ הַשְׁבָת מִים** jedoch, zur Finsternis konnte sich erst in späterer Zeit die Umhüllung der Gottesstätten verdichten, zur Zeit, da so viele Zeugen des göttlich wundertätigen Wirkens dahingeschwunden, und die Gotteswerke nur in der dankbaren Erinnerung der Alterskorenen lebendig geblieben waren. **הַשְׁבָת מִים** — **חַשְׁבָת מִים** — Wasserfluten — Regenschauernacht.

בְּעָרוֹן מִנְחָה . . בָּרְדָ וּנְחָלִי אָש Nach dem von uns zu **מִנְחָה נְחָלִי אָש** in B. 9. bemerkten erklärt es sich, daß in II Sam. 22 wo der physische Eindruck der gewaltigen Erlebnisse noch allen gegenwärtig und fühlbar, der physische Prozeß verfolgt und in **בְּעָרוֹן נְחָלִי אָש** dargestellt wird, während hier nach dem dem hervorbrechenden Lichtglanze weichenden Gewölk nur die Resultate des Prozesses in **בָּרְדָ וּנְחָלִי אָש** dargestellt werden. Die Zeitgenossen der in die gesellschaftlichen Verhältnisse stürmend und stürzend eingreifenden sozialen Motoren sehen das Werden, spätere Geschlechter sehen das Gewordene.immer jedoch ist der Lichtstrahl nötig, der das der Gotteswaltung „gegenüber“ lagernde Gewölk durchbricht und es schwinden macht **מִנְחָה נְנָדוּ עֲבוֹן עֲבוֹן!**

14) בָּרְדָ וּנְחָלִי אָש וַיַּרְא . . Hier werden die äußern Begleiterscheinungen genannt, unter welchen **בָּרְדָ וּנְחָלִי אָש** zur Erde niederfahren. In II. Sam. 22, ist der Naturvorgang bereits in **בְּעָרוֹן נְחָלִי אָש** (B. 13) gezeichnet. Darum fehlt in B. 14 dieses — **בָּרְדָ וּנְחָלִי אָש**

15, 16) וַיַּשְׁלַח — וַיַּרְא Diese bisher geschilderte Naturrevolution in der scheinbar das Unterste zu oberst gefehrt und durch die umherfliegenden Pfeile, Eisstücke und Glutköpfen die größte Verwirrung, **וַיַּהַמֵּס**, bewirkt wird, legt gleichwohl die Grundlagen der so

gewaltig stürmenden Elemente bloß. Die untersten Behälter der Fluten werden sichtbar, und die Grundvesten der Welt werden aufgedeckt, und aus all den tiefen Gründen der geschaffenen Welt herauf ist's vernehmbar: „mächtig in den Höhen ist Gott!“ und sein Dränen ist's, das Fluten starr und Berge flüssig macht, wenn sein Odem sie berührt und sein Wille es so fordert. Mit dieser Offenbarung schließt ein Teil unseres Psalms ab.

17) יְשָׁלַח Hier ist das Objekt des Satzes nicht genannt. „Er sendet aus der Höhe“; wen? was sendet Er? das ist nicht gesagt. Nur יְקַהֵנִי, daß er mich rettend ergreift, ist gewiß. Die Mittel, deren sich Gott beim Rettungswerk bedienen will, seine Sendlinge bleiben zumeist unerkannt, werden sogar oft verkannt. Dies sowohl beim Einzelnen als beim Volke. **הַרְנוּם** kann daher mit Recht dieses **יְשָׁלַח** auch auf die an Israel entsandten **נְבָיאִים** beziehen, durch die Gott sein sinkendes Volk ergreifen und erheben will.

Sind aber die Mittel auch unsichtbar, so sind sie doch unleugbar vorhanden. Dies ist durch die **הַפְעִיל**-Form in **יְמְשֻׁנֵּי** ausgedrückt.

Nachdem die Vernichtung drohenden Stürme im Reiche der Natur als Bild der Stürme im Reiche der Geschichte und speziell der Geschichte Israels geschildert worden, geht mit diesem Vers das Psalmwort zum Rettungsweke über, das durch Gottes Gnade sich an David vollzogen und an Israel stets vollziehen wird. —

18) יְצִילֵנוּ (1) Den begrifflichen Unterschied zwischen **אוֹיב** und **שׂוֹנֵא** haben wir schon an anderer Stelle darin zu finden gesucht, daß ersteres Wort die prinzipielle, letzteres aber die persönliche Feindschaft (die auch Sachen¹⁾ zum Objekt haben kann) ausdrückt.²⁾ In unserem Vers macht sich diese Unterscheidung auf bedeutsame Art bemerkbar: **אוֹבֵד**, steht in sing. und in Verbindung mit dem Abstraktum **עַז** während **שׂוֹנֵא** in pl. steht und mit dem **אַמְצָא** **מִבְנֵי** **עַז** in pl. steht und mit **אוֹבֵד**, bezeichnet ist, wodurch auf ein Hingen, Mann an Mann, hingewiesen

¹⁾ Amos, VI, 8.

²⁾ Aus den hierfür sprechenden Gründen sei an dieser Stelle nur das Folgende bemerkt: **שׂוֹנֵא** ist allerdings eine dem **אוֹיב** innwohnende Eigenschaft, sie erschöpft aber den Begriff **אוֹיב** nicht. Man wird auch niemals **אוֹיב** anders als auf eine Person bezüglich angewendet finden. Auch findet sich **אוֹיב** mir zweimal in transitiver Bedeutung nämlich II B. M. 23,22 und **וַיְהִי שָׁאַל אֹיְבָתָה דָוד** und **וַיְהִי שָׁאַל אֹיְבָתָה אֶת אֹיְבָכֶם** Sam. I. 18,29 wo dies aber jedesmal durch besondere Umstände bedingt ist.

wird. — In der Tat hat, wie die Geschichte des Judenhasses es beweisen kann, stets ein Feind aus Prinzip, ein אֹיְב ganze Scharen von Hassern, die es aus Neid und gemeiner physischer Abneigung waren, שׁוֹנָאִים, in Bewegung gesetzt und durch diese die böse Arbeit des רְשֻׁעָה verrichten lassen.

19) Wie sie alle, אַיִּבָּי und יִקְדָּשָׁנוּן, eilig bei der Hand waren am trüben, verdüsterten Tage meines Falles! Hier mag der Psalmist an jene zum Verrat so bereiten זִבְחִים gedacht haben.¹⁾ Wenn יְאֵד (verwandt mit 78 und 8) wie einige Erklärer meinen, die wie durch böse Dünste und rauhigen Brand erzeugte Düsterkeit bedeutet, die den Weg gefährlich und den Wanderer straucheln und fallen macht, so ist das יוֹחִי הָלְמַשְׁעָן לִי, die von Gott dargebotene Stütze, die vor dem Fallen bewahrt, hier ganz eigentlich am Platze. Auch hier zeigt es sich wieder, daß der Zeitunterschied zwischen dem Liede in II. Sam. 22 und unserem Psalmliede auf den Sänger geistig verklärend gewirkt hat. Das greifbar konkrete לְמַשְׁעָן, in II. Sam. 22 ist hier zum figürlichen לְמַשְׁעָן geworden, die Metapher ist in eine Allegorie übergegangen.

20) Es war eine nicht bloß momentane Befreiung, sondern eine Rüstung für die Zukunft. Gott wird mich, den als Sträfling Verfolgten, feierlich bekleiden (הַלְזֵם, drückt alle diese Begriffe aus), denn er hat Wohlgefallen nicht nur an meiner Rettung, sondern an mir selbst. — בְּכִי חֲפִיצָבִי

21) Wir können uns nur den Erklärern anschließen, die das בְּצַדְקִי und בְּבָרִי, speziell auf das Verhalten Davids Saul gegenüber beziehen. In diesem Verhalten ist der Edelmut David's und seine Scheu, den „Gesalbten Gottes“, der ihn auf den Tod verfolgte, auch nur mit dem Finger zu berühren oder berühren zu lassen, so deutlich zu erkennen, daß sich David darauf berufen konnte, ohne seiner eigenen Bescheidenheit zu nahe zu treten. Ein Anderes wäre es, wollte man diese Umschuldbeeteuerung generalisieren und das Hervorheben der eigenen Verdienstlichkeit auf den ganzen Lebenslauf Davids ausgedehnt verstehen.²⁾

22) בְּכִי שְׁמָרָתִי Begründet wird nun dieses in V. 21 gezeichnete Einzelverhalten damit, daß dieses aus dem ganzen mühsamen Streben,

¹⁾ s. דָּרְךָ

²⁾ vgl. רְשִׁי und דָּרְךָ

die Wege Gottes zu wahren, hervorgegangen sei. Und wäre auch an meinem Leben manches zu tadeln, so bin ich doch nicht mit einem Schritte, auch nicht mit dem zu tadelnden Schritte freventlich von meinem Gottes gewichen. וְלֹא רָשַׁעֲתִי בְּא' Einzelne sittliche Großtaten können wohl das Niveau eines Gesamtlebens überragen, sie können und dürfen jedoch nicht mit dem Tatenleben in seiner Gesamtheit einen Widerspruch bilden.

23) כִּי בְּכָל מִשְׁפָטָיו Auch hier wird die Autorität des Gottesgesetzes in seinen Gesamtbestimmungen כָּל מִשְׁפָטָיו als Quelle für die Handlungsweise Davids im einzelnen Falle angeführt. Waren es in V. 22 דָּרְבֵּי ה' die Wege Gottes, die dem Menschen die Spuren der Gotteswaltung als Wegweiser enthalten, so sind es hier die deutlichen, ausgesprochenen Weisungen, die sich David vor Augen hält, und sind es die festen Satzungen Gottes, die er als König nicht von sich fern gehalten. In II. Sam. 22 heißt es לא אָסֹר מִמְנָה in der Kalfform, in der Bedeutung von: ich wisch nicht von den eine einheitliche Norm bildenden Satzungen. Hier in unserem Vers jedoch findet der greise König bei der Nachprüfung seines früheren Bekenntnisses, daß dieses „ich wisch nicht“ vor einer streng kritischen Moral nicht Stand halten würde. David schränkt darum das לא אָסֹר ein, indem er dafür נִזְבֵּן אָסֹר sagt und damit sagen will: habe ich auch menschlich gefehlt und moralisch unrecht gehandelt, so habe ich doch als König mich nicht über die Autorität des Moralgesetzes hinweggesetzt. Ich habe die Macht dieses Gesetzes auch über mich, den König, anerkannt und versuchte nicht durch despöti sche Spruch diese Macht vom Throne fern zu halten, um so aus Unrecht Recht zu machen.¹⁾

24) וְאַחֲרֵי So war ich ganz und aufrichtig mit Ihm, wenn ich auch bei den Menschen an Ansehen verlieren möchte, und so hätte ich mich davor, daß die Sünde deren Reiz ich erlag, nicht übermacht gewann über mein rechtlich Fühlen und Denken.²⁾

25) וַיֵּשֶׁב Diese scheinbare Wiederholung des V. 21 ist in der Tat keine solche, wenn wir uns des oben zu 21 Bemerkten erinnern. Da bezog sich das יִגְלַלְיִי auf die Liebestaten, die David an seinem Feinde Saul geübt. Auf diese fiel kein Schatten eines Verdachtes, ja Saul selbst hatte bekennen müssen: צִדְקָתְךָ מִמְנִי כִּי אַתָּה

¹⁾ ²⁾ Vgl. hierzu das oben zu Kap. 17 V. 4 Gesagte.

(שְׁמֹואֵל א' ב' י'ח) „**נִמְלָתַנִּי הַטוֹּבָה וְאַנְּגַמְלָתִיךְ הַרְעָה**“ Du bist gerechter als ich, denn du hast mir Gutes erwiesen, ich habe es dir mit Bösem vergolten.“ (II. Sam. 24,18). Darum wird dort die göttliche Gnadenbezeugung durch **גַּמְלָנִי** ausgedrückt, **גַּמְלָן**, verw. mit **גַּמְלָר** bezeichnet das Gereiste, Vollendete, in unserem Falle: die uneingeschränkte Erweisung von Güte und Vergütung. . . . **כִּבְרֵי יְהִי** . . . War ja auch meine Hand in ihrem ganzen Tun an Saul makellos rein. Hier in V. 25 ist diese Makellosigkeit auf die Gesinnung beschränkt. Es heißt hier nicht **כִּבְרֵי לְנֶנדֶן עַינְיוֹן** sondern **כִּבְרֵי יְשָׁבֵלְיָה**. Gott sah meine innere Lauterkeit und das Bestreben mich vor einer Sünde zu hüten. Wir wissen, daß das Vergehen mit **בַּת שְׁבֻעָה** trotz der es deckenden und verdeckenden legitimen Form und trotz der aufrichtigen Buße des Königs dennoch der fortwährende stille Vorwurf in seiner Brust geblieben, und daß es der Ankündigung des Propheten gemäß, von Gott mit dem Verluste eines geliebten Kindes geahndet worden ist. Wir haben nun bereits in dem zu Kap. 17,4 Vorgebrachten und in unserem Kap. V. 24 Erwähnten erkannt, daß mit diesem moralischen Vergehen das Bestreben des Königs einherging, denselben keine verderblichen Folgen im Volke zu geben. Das war ein negatives Verdienst und blieb nicht unbefehlt von Gott, der nicht nur sieht, was die Hand des Menschen vollbringt, sondern auch wonach der Mensch in seinem Innern ringt. **כִּבְרֵי יְהִי יְשָׁבֵלְיָה** möchte jedoch der König diesmal nicht betonen und wollte er die Gottesvergeltung, die ja auch mit Strafe verbunden war, nicht nennen. **וַיְשָׁבֵלְיָה** ist hier der richtige, im Hinblick auf das in V. 21 gebrauchte **גַּמְלָנִי**, sehr bedeutsame Ausdruck, und diese Variation tritt in ihrer beabsichtigten Bedeutung gerade dadurch hervor, daß dieses am Anfange des Verses gebraucht und am Schluß desselben vernieden und durch **לְנֶנדֶן עַינְיוֹן** ersehen wird. — In II. Sam. 22 ist an dieser Stelle sogar das Wort **יְהִי** vermieden. Die Zeit, in der der Psalmist zum ersten Male dieses Lied gesungen, lag dem Momente der begangenen Handlung noch zu nahe, als daß der in seinem Innern beunruhigte Sänger die Hand frei erhoben hätte, die Hand, die Vollstreckerin der Tat. Auch hierin zeigt sich die mildernde, reinigende Wirkung der inzwischen dahingegangenen, besseren Zeit. —

26, 27) **עַם הַסִּיד — עַם נֶבֶר** Es scheint, als ob hier eine gewisse Abstufung der Verdienstesgrade des der göttlichen Vergeltung

gewärtigen Menschen eingehalten werde. Diese folgt der vorausgegangenen Berufung des Psalmisten auf die Versuchungen, die er in seinem Verhältnisse zu שָׁאֹל und zu בְּתַ שְׁבֻעַ bestanden und die Art, wie er sie bestanden.

Es ist zuerst der חַסִיד genannt, entsprechend dem tadellosen, rühmlichen Verhalten Davids Saul gegenüber; dann folgt der נָבָר, entsprechend dem תָּמִים עַמּוֹ, das, wie wir oben bemerkten, eine gewisse Einschränkung des Rühmlichen bedeutet, insofern, daß bezüglichlich תָּמִים עַמּוֹ מעשָׂה בְּתַ שְׁבֻעַ zwischen תָּמִים עַמּוֹ und Welt auch der Welt gegenüber, unterschieden wird. Aus dieser Gegenüberstellung dieser Lebensprüfungen folgt die Schlußbezeichnung des נָבָר, dessen Lauterkeit von Gott ermeßt und bewertet wird. Gerade beim נָבָר ist zu unterscheiden zwischen בָּר לְגַדֵּל עִינָיו schlechthin — und da gibt es noch ein drittes, nämlich עֲקָעָה, und die Scheidelinie ist so dünn, nur von Gott erkennbar, der bei allen menschlichen „Krümmen“ und Verstellungskünsten es genau weiß, wo חַסִיד, חַסִיד, תָּמִים und נָבָר aufhört und עֲקָעָה anfängt. Aus diesem Grunde bildet die Rückseite des Bildes von der Untrüglichkeit des Gottesurteils erst den Schlüß der beiden Verse.

כִּי אַתָּה עָם — כִּי אַתָּה קָדוֹם — כִּי בָּךְ Die vorausgegangenen Verse haben von David als Einzelindividuum zu David, dem König, genugsam übergeleitet und uns einen Einblick tun lassen in das Pflichtbewußtsein des Königs, der als Wächter und Hüter des Volkswohles und der Volksmoral auf seiner hohen Warte stand, auch da, wo er als irrender Mensch „seinen eigenen Weinberg nicht, oder zu wenig gehütet.“ David sieht es als seine Aufgabe und als sein Recht an, sich selbst mit seinem Volke zu identifizieren. Hierdurch werden einerseits die Volksinteressen der Obsorge und liebevollen Pflege des Königs nahe gerückt, den es drängt, seines Volkes Sache als seine eigene mit der ganzen Innigkeit des Menschen zu umfassen. Anderseits wird dem menschlich erregten und wechselnden Empfinden Davids, seinem Lieben und Hassen, Fürchten und Hoffen im anzustrebenden Nationalzwecke ein hohes, feststehendes Ziel gegeben, so daß seinen Schritten Stetigkeit und Würde aufgeprägt werden, bis jeder Zoll an diesem Menschen David König ist. — Dieses sich gegenseitig bedingende und ergänzende Verhältnis zwischen König und Volk ist unserem König David naturgemäß erst auf dem Höhepunkte seines königlichen Waltens zum vollen Bewußtsein ge-

כִּי אַתָּה עִם עַנִּי וְאַתָּה עִם עַנִּי הַטוֹשֵׁעַ kommenden. Darum hier in den Psalmen das kausale καὶ während es in II. Sam. 22 heißt und das kausale "כִּי", erst bei der persönlichen Beziehung Davids zu seinem Gott (καὶ) einsetzt. — Damit ich das Mittel werde, dem armen, von Feinden umlagerten, vom innern Streit bewegten Volke zu helfen — dazu erleuchtetest Du mich in all den finstern Nächten meiner Leidenszeit: καὶ אַתָּה תָּאֵיר וְאַתָּה בְּךָ אֶרְזֶץ und καὶ אַתָּה בְּךָ אֶרְזֶץ. καὶ בְּךָ אֶרְזֶץ.

Hiermit sind für alle späteren Zeiten die Mittel und Waffen bezeichnet, mit deren Hilfe Israel sich seiner hochmütigen, gottvergessenen Feinde wird erwehren können. Erleuchtung und Kraft heißen diese Mittel: doch müssen sie stets auf "אתה" und "בְּךָ" zurückzuführen sein, sonst versagen sie ihre Wirkung.

31) הַל תְּמִימִים Der Weg Gottes ist ganz, ist tadellos, und er mößt von den Menschen gegangen werden nach Gottes in der geoffenbarten Lehre enthaltenen Weisung. Der Gottespruch ist klar geläutert, nichts kann dauernd seiner Ausführung im Wege sein. Gott ist allen ein Schild, die in Ihm Schutz suchen.

Nachdem von V. 28 an das Volk als zusammen mit seinem König im Schutze Gottes stehend eingeführt wird, tritt die schützende Gotteswaltung nicht nur fürsorgend und schirmend sondern auch durch bestimmtes Wort lehrend und gebietend hervor. Was den Patriarchen die Lehren und Weisungen gewesen, das ist dem Volke der Sinaioffenbarung die Lehre und die Weisung: die תורה. Hierin liegt kein Widerspruch, sondern die Einheitlichkeit des Weges, auf dem Gott die Menschen und auf dem er sein Volk führt. Was den Vätern durch Zuneigung und Eingebung von oben ins Herz gelegt und ins Leben gepflanzt worden, das wurde den Kindern, den zum Volke erstarnten Israelkindern, in Spruch und Norm gefaßt. Das zeigt uns den Weg Gottes als תמים und legt dem Gottesvolke die Pflicht auf, auf diesem Wege Träger und Mandatar der תורה zu sein.

32) אֱלֹהִים א' Den Vätern ist Gott als אֱלֹהִים, als der von Fall zu Fall eingreifende allmächtige Gott erschienen. Das war noch nicht die volle Erkenntnis dessen, was der volle Gottesname, שם היה, ausdrücken will: לא נודעתי להם (וְאֶרְאָה) musste aber zu dieser Erkenntnis führen, denn ohne diesen alle Zeiten und Welten umfassenden, einheitlich beherrschenden Gott: היה, היה kann

auch der Begriff einer in die vereinzelte Geschickswelt eines Jahrhunderts, einer Familie oder eines Mannes eingreifenden Gottesmacht für die Dauer nicht bestehen, denn wer sollte diese Gottesmacht sein, wie wollte man sie durch Attribute bezeichnen und zur bestimmten Persönlichkeit gestalten, ohne ihr eine von der Sinnewelt erborgte Gestalt zu geben? Dies wird erst möglich, nachdem sich uns Haschem als das ewige, über Körper- und Zeitform erhabene schaffende, erhaltende und bestimmende umfassbare Sein offenbart, als ה' בָּיְמִי אֱלֹקֶה ה' ? מַכְלָעֵדִי ה'. Diese Frage ist an alle die Völkerfamilien gerichtet, die in Abraham den „Vater der Völkermenge“ und zugleich den Vater des großen Gedankens der Gottesseinheit im Himmel und auf Erden erhielten. Der auf dem Berge der Offenbarung aufgehenden Sonne war ein Morgenrot vorausgegangen, das über dem Berge Morija „sichtbar“ und im Leben des Patriarchen erkennbar geworden. — Und nach der Offenbarung? Da vor dem Namen ה' und seinem von Menschen nie bis ans Ende zu denkenden Inhalt alle Grenzen und Merkmale von Zeit und Raum geschrwunden, da ist uns der völlig unkörperliche Gottesbegriff nicht etwa zum unpersönlichen Etwa, zum Weltgeist geworden, der zu den Menschen, auch zu den auserkorenen, mit Gesetz und Recht bedachten Menschen außer aller besondern Beziehung stünde. Eine solche Verschwommenheit in der Gottesanschauung ist bei allen die Grenzen des menschlich individuellen Unterscheidungsvermögens übersteigenden Flutungen der Allgemeinheit und Ewigkeit im Wesen der göttlichen Allmacht für Israel nie eingetreten.

Vielmehr ragte stets und ragt aus diesen Fluten Gott, unser Gott wie ein feststehender nimmer wankender Fels empor, der uns Macht und Schutz ist, unsere Wehr und Zuflucht in Zeiten der Not. Der אלֹקֶה, der vorsinaitischen Zeit ist אלֹקִינוּ, uns durch heilige Bundeszeichen verbündet, uns im Geiste seiner verkündeten Lehre vertraut und durch den Ausdruck seiner Willensforderung an unsere menschliche Tatkraft nahe, ganz besonders nahe! וּמֵ זֹר וּלְתִי אֱלֹקִינוּ^{1).}

¹⁾ Vgl. wo es zu Vers 32 sehr bedeutsam heißt: אַרְוֹם עַל נָסָא וּפָרָקָנָא דָתָבֵיד לְמַשִּׁיחַ וּלְשִׂירֵי עַמְךָ דִישְׁתָּאָרְוָן וְדוֹן כָל עַמְמִיא אָוְמִיא וּלְשִׁニア וּיְמִרְון לִתְ אַלְהָא ה' אַרְוֹם לִתְ בָּר מַגְּדָל. Diese Auffassung liegt der oben zum Ausdruck gebrachten sehr nahe.

33) Ist im Bisherigen das **הַלְמָדָרְנִי** von B. 31 mit kurzen Strichen gezeichnet und die Gotteslehre als der einheitliche Faden in dem die Geschlechter aller Zeiten, den gesalbten König und sein Volk umspannenden Bande hervorgehoben, so schließt sich jetzt daran das **תְּמִימִים דָּרְכֵי** und zeigt, daß der Gottesgesalbte darin seine Aufgabe erblickt, das auf dem Wege der Gotteswaltung erkannte **תְּמִימּוֹת** in seinem eigenen Leben und königlichen Walten, so weit dies ein Mensch vermag, nachzuahmen. So entwickelt der Psalmist in den nun folgenden Versen seinen ganzen Werdegang, der zu einem Siegesgang geworden. Gott ist's, der mir die Rüstung anlegt, und der es gibt, daß mein Weg einheitlich ganz bleibt. Es ist alles gegeben, von Gott vorher gegeben in allen seinen Folgen. Der Hirtenknabe, der zum Gotteskämpfer wird, der Flüchtling, der eilenden Fußes dahineilt,

בְּשָׂה רָגְלִי (34) der Hündin gleich, und der Held, der auf seinen Höhen fest steht und die Standarte Israels aufpflanzt.

35) die Hand, die den Hirtenstab gehalten, und die sich nun für den Krieg geläßt und die Kraft gewonnen, den ehernen Bogen niederzusenken — alles gegeben, **וַיְהִי תְּמִימִים דָּרְכֵי**, von Gott gegeben, auf dessen Wegspuren auch mein Lebenspfad ein geebneter und ausgeglichener geworden ist. ¹⁾

36) **וְתָהַנְּ לִי מֶן** Dieses bildet gleichsam das Resumé der in B. 33 mit **וַיְהִי תְּמִימּוֹת** eröffneten Aufzählung der ausgeglichenen Gegensätze. Daher ist auch der Übergang von der besprochenen dritten Person zur angeredeten zweiten natürlich. „So gabst Du mir den Schirm deines Heils, und deine Rechte, sie stützt mich, und deine Herablassung, sie macht mich groß.“ Verteidigung, Angriff und Größe — bildet die Summe des Erlangten. Verteidigung durch Deinen Schirm, Angriff mit Hilfe Deiner Rechten und Größe

1) In II. Sam. 22,55 ist dieser Ausgleich der Gegensätze, diese „Lösung“ des sonst Rätselhaften noch mehr in **וְתָהַנְּ** hervorgehoben und „mein Weg“ als Abschattung „seines, nämlich Gottes, Weges“ durch **כְּתִיב קְרִי וּכְתִיב** im Worte **דָּרְכֵי** angedeutet. Dort sollen wir eben Zeugen des psychologischen Vorgangs beim Werden sein, und hier ist es wieder das Gewordene, die Tatsache, die uns vor Augen geführt wird. Hingegen kommt hier in **הַמְּאֹרְנִי חִיל** das Bewußthein der von Gott Gegürtete, zur Wehr wie zum Angriff Bereite zu sein, lebendiger zum Ausdruck, als dies dort in **מְעוֹזִי חִיל** der Fall ist.

durch Deine Herablassung, o Gott! So wird die Größe im Hinblick auf ihren Ursprung bescheiden bleiben.

37) **תְּרַחֲיֵב צָעִדי** „Du weitest meinen Schritt unter mir und meine Gelenke wanken nicht“. Ein Blick auf die Lebensgeschichte unseres Psalmlisten zeigt, daß es zumeist klein angelegte Verhältnisse, ja wie zum bloßen Spiel unternommenen Handlungen waren, aus welchen folgenschwere, weittragende Ereignisse sich entwickelten. War ja dieser „rotwangige Jüngling mit den schönen Augen“ von Anfang an nur spielend in die kriegerische Aktion seines Königs und Volkes hineingeraten, und durfte ja der Riese Goliath, freilich nicht ungestraft, über den Hirtenknaben mit dem Stein in der Hand, spotten. Welch große Bedeutung für das Haus und Reich Davids gewann die zwischen diesem jungen Harfenspieler und dem Thronerben Jonathans geschlossene rührend unschuldvolle Jugendfreundschaft!

Es waren an sich kleine Schritte, zu welchen David ausholte; doch unter ihm weiteten sie sich zu weittragenden Zwecken hin, und die Gelenke des Dahinschreitenden blieben fest.

38, 39) **אֶרְדֹּוֹן אַמְּהָצָם** — **לֹא מַעַדוּ קְרַמְלִי**. Zuerst das mühsam errungene Standhalten bei kurz bemessinem Schritt und anhaltendem Fußgelenk, und hierauf der verfolgende Siegeslauf und der den besiegt Feind zerschmetternde Sieger! Solchen Fortschritt macht der Mensch nur, wenn Gott seinen Schritt weitet.

40) **וְתַאֲזִרְנִי** So rüstest Du mich mit Kampfesmut. Schon der Mut, solchen Entschluß zu fassen, schon diese Siegesgewissheit, wie sie sich in . . . **אֶרְדֹּוֹן אַוִיכִי אַמְּהָצָם וְלֹא יִכְלֹו** ausprägt, ist Zeuge dessen, daß Du mich gegürtet zum Kampf, und daß Du die **תְּבִרְיעַ קְטַנִּי** feindlich Entgegenstehenden, niederbeugen willst **תְּהִתְהִתִּי**. Dieses **חַמְאוֹרִנִי חַיל וְתַאֲזִרְנִי חַיל** in V. 33 wie das **וַיְהִי מִן וְתַהַנֵּן לְיַהְוֵד** in V. 36 mit **וַיְהִי תְּמִימִים** in V. 33 korrespondiert hat.

41) **וְאַיִבִּי נַתְחָה** Was ich im Vertrauen auf Dich, o Gott, von Dir gegürtet und beschirmt, mit Mut erstrebe, habe ich erreicht. Der Verheißen ist Erfüllung gefolgt. Wieder sind **מְשֻׁנְאֵי אַיִבִּי** genannt. Der prinzipielle Feind wendet den Nacken, der persönliche Hasser muß Mann gegen Mann bis zur Vernichtung bekämpft werden. Die grundsätzlichen Gegner können der Aufklärung der Wahrheit so wenig wie dem mit der Waffe in der Hand für die Wahrheit kämpfenden ins Angesicht sehen; die Hasser, namentlich die agitatorischen

Hasser **בְּשָׂנַאי** werden von ihrer Leidenschaft in den Kampf, ins Verderben getrieben.

42) **ישׁוּעָה** In II. Sam. 22,42 heißt es: **יִשְׁעָה**=sie wenden sich und dementsprechend **אֶל** **ה'**. Hier ist's ein angstvolles Flehen zuerst zu allen andern Göttern und, da dies vergeblich, auf **ה'**, den wahren Gott gerichtet, **ה' עַל**; doch er gibt ihnen keine Antwort. Ps. 18 ist also auch hierin zu II. Sam. in ergänzendem Verhältnis. 1)

43, 44, 45, 46) **בְּנֵי נָכָר** — **לְשֻׁטָּע** — **תִּפְלַטְנִי** — **וְאֲשָׁהָקָם**
Nach der in **כְּהַבְדֵּל** gezeichneten Vernichtung der Feindesmächte erhebt sich der Sänger und mit ihm sein Lied zu dem in der Gottesbestimmung liegenden Standpunkte erhaltender, veredelnder Tendenz. Du ziehst mich heraus aus den Streitigkeiten eines Volkes (nach II. Sam meines Volkes **עַמִּי**), denn ich soll über den Parteien an der Spitze der Völker stehen, und selbst ein mir unbekanntes Volk soll mir dienen. „Aus des Ohres Kunde mir kund mir, der Fremde Söhne, sie schmeicheln mir, die Söhne der Fremde erschlaffen und bebun hervor aus ihren Verschlössen.“ 2) Einer solchen Weltstellung hat die Siegesmacht unseres Königs wohl kaum entsprochen. Wir müssen hier unbedingt an die von David erachte Zukunft denken, die den Sieg der von David auf seine Fahne geschriebenen Gottesidee herbeiführen und dieser erhabenen Idee alle Erdengewalten unterwerfen soll.

Zwar könnte man aus **תִּשְׁמַנִּי לְרֹאשׁ** eine bereits zur Verwirklichung gelangte Tatsache herauslesen und gerade in dieser Verwirklichung den Unterschied erblicken zwischen **תִּשְׁמַנִּי** und **תִּשְׁמַרְנִי לְרֹאשׁ** in II. Sam. welches letztere doch deutlich sagt: Du bewahrst mich dafür auf, Haupt der Völker zu sein. Dennoch möchten wir davon nicht abgehen, daß auch unser **תִּשְׁמַנִּי** hier wie dort das **תִּשְׁמַרְנִי** ein Hinweis auf die von der einstigen Zukunft zu erwartende moralische Machtstellung an der Spitze der Nationen sein will. In II. Sam. wird wohl **תִּשְׁמַרְנִי** im Anschluß an **מְרִיבָה עַמִּי** gebraucht, um zu sagen: Du hast mich aus den Streitsachen meines Volkes herausgehoben, weil ich ja berufen sein soll an der Spitze von Völkern zu stehen und meine Erfahrung, meine Gerechtigkeitssiebe und mein

1) Daß **תְּזַעַעַת** von **תְּזַעַעַת** abgeleitet ist und „sich stehend hinwenden“ bedeutet, braucht kaum gesagt zu werden.

2) Vgl. Michael Sachs „die Psalmen“.

unparteiisches auf das Gotteswort gestützte Urteil für diese meine hohe Aufgabe bewahren muß.

Wir gehen auch gewiß nicht irre, wenn wir diese von unserem König erschauende moralische Machtstellung, zu deren Inhaber Völker emporblicken, als für das ganze Volk Israel erschaut und ersehnt auffassen. Das יְבָחַשׂ לִי steht in der Bedeutung, daß, anstatt daß Israel in den langen Jahren seiner Schwäche bestrebt war fremdes, nichtjüdisches Wesen nachzuahmen, die Zeit kommt, in der die Fremden zum Schein wenigstens jüdisches Wesen annehmen und zur jüdischen Anschauung sich bekennen, weil dies zum guten Ton gehören wird. Und wäre auch dieses Zugeständnis seitens der Fremden anfangs nur ein scheinbares, ein יְבָחַשׂ לִי, so bezeichnet es doch den Sieg der Wahrheit über die Lüge, und aus dem Schein wird ein wahres Sein.

47) חִי הִנֵּה Dieser Vers, der des Psalmlängers Dank auszusprechen beginnt, resümiert die drei Hauptteile, die den Psalm gebildet.

Dem ersten Teil (8—16), der uns die entfesselten Naturstürme als die Zeugen der göttlichen Allmacht vorgeführt, entspricht: „**חִי הִנֵּה** Gott lebt!

Dem zweiten Teil (17—30), der uns gezeigt, wie Gott Geschickstürme bändigt und der von Ihm erwählten Person wie dem von Ihm erkorenen Volke Rettung sendet, entspricht: וּבָרוֹךְ צָרִי Gebet sei mein Hort!

Dem dritten Teile (31—46), der Israel als den Träger der תורה einführt und ihm und seinem von Gott gesalbten König die große Aufgabe zuweist, **חִדּוֹת הִ** zum Panier zu erheben und dafür mit dem ganzen Mut seiner Gott auhängenden Seele einzutreten — diesem Teile entspricht: **וַיְרוּם אֶלְקִי יִשְׁעֵי** Erhoben werde der Gott meines Heils!

48) נִקְמֹת הַלְּ חֲנוּן נִקְמֹת Nicht meine Rache ist mit gemeint, sondern die edle Genugtuung, die mir durch all die Gotteswaltungen und Führungen innerhalb meines eigenen Volkes zuteil geworden. Die moralische Macht, die mir von vielen innern Feinden abgesprochen wurde, bewährte sich mehr als meines Schwertes Schärfe in der bezwingenden Führung fremder Völker. **וַיְדַבֵּר** weist auf Siege hin, an welchen eine durch Geist und Wort bewältigende Führerschaft ¹⁾ mehr teil hat als rohe Waffengewalt. Diese Art

¹⁾ Vgl. רְדִיךְ

des Sieges, dessen sich der Psalmist auf der Höhe seines Wirkens hier in Ps. 18. bewußt ist, hebt sich bedeutsam ab von jenem Siege, der in erster Linie den Sturz und die Unterwerfung feindlicher Völkerscharen zum Ziele hatte und der in II. Sam. 22,48 durch מַוְרֵד עֲמִים ausgedrückt war. Dort, in II. Sam., will auch das mehr das Persönliche im Sieger betonen.

49) Ob mit "אִישׁ חָמֵס" Saul gemeint ist, wie Künigh annimmt, erscheint bei der Erherbung, die David sonst dem „Gesalbten Gottes“ erweist, zweifelhaft. — אִיבִי קָמֵי sind Gegner die den Schein des Rechts wahren möchten und darum für ihr böses Tun Gründe aufzutreiben suchen, seien dies nun prinzipiell religiöse — wie bei den אִיבִים קָמִים — oder politisch soziale Gründe — wie bei den קָמִים. — Den läßt Du mich entkommen und über die erhebst Du mich. Beim jedoch, der auch den Schein nicht wahrt und Gewalttat ausübt wo und wie er es kann, da ist nötig תָּצִלְנִי, daß Du mich augenblicklich aus der Hand des Räubers errettest. In II. Sam. 22 waren die verschiedenen Gewalttaten, die die Spur eines Gewalttäigen, wie z. B. Doeg bezeichneten, noch deutlich erkennbar und auseinander zu halten. Darum dort die Bezeichnung מְאִישׁ הַמְּסִים, während hier der Begriff der Gewalttätigkeit generell im אִישׁ החָמֵס, dem Prototyp der Gewalttat, gefasst wird. Auch sind dort in II. Sam. die Kategorien der Gegner sowie die gegen sie angewandten Rettungsarten, summarisch aneinander gereiht durch וּמוֹצִיאֵי מְאִישׁי, während hier das verbindende Waw wegfällt, um einem mehr kausalen Verhältnisse Raum zu geben, in welchem die eine Rettungsart aus der andern sich entwickelt. Diesem Verhältnisse zuliebe ist wohl auch aus das genauer eingehende, die Rettungsart präzisierende מַפְלֵטֶת geworden.¹⁾ Von seiner erlangten Höhe aus sieht der Gerettete die für ihn geschehenen Wunder nicht nur, sondern er sucht sie auch zu sichten und nach ihrer Eigenart und ihrem Zusammenhange zu begreifen. —

50) Alle diese Rettungstaten haben nicht nur die augenblickliche Rettung des einzelnen Mannes und Volkes zum Zwecke. Sie haben vielmehr weittragende Bedeutung für die Zukunft und

¹⁾ מַפְלֵטֶת bezeichnet wohl ein Entkommenlassen, bei dem der Flüchtling nicht anzuntätig ist, während מְוֹצִיאָה völlige Willens- und Tatsmöglichkeit seitens des Herausgeführten voraussetzt. Daher kommt auch bei leblosen Dingen in Anwendung wie חָמֵס בְּמִסְבֵּר צְבָאָם. —

nicht nur für die Zukunft Israels, sondern auch für die aller Völkerfamilien auf Erden. Darum will ich Dir danken unter den Völkern, Gott! und Deinem Namen lob singen. Es kommt die Zeit, da die Völker diesen Dank verstehen und alle Menschen dem Namen des ewigen, einzigen Gottes Preisgesang anstimmen. Dieses „unter den Völkern“ בְּנָוֹת ist hier so sehr als der Endzweck der an Israel und seinem Könige vollführten Wunder, erkannt, daß dieses Wort בְּנָוֹת hier gleichsam in den Vordergrund gerückt wird. אָזֶן בְּנָוֹת ה'哉 נָוֹת ה'哉, während es in II. Sam. 22,50 gelautet hat.

מִגְדָּל יְשׁוּעָת (51) Wenn Gott Gnade erweist seinem Gesalbten, und sein Thron steht fest auf den Pfeilern der Tugend und der Gerechtigkeit, und seine Nachkommen bauen sich in einem edlen, dem ewigen Gotte ergebenen Leben voll Treue und fester Wahrheit die Stufen zu diesem Throne, dann — und nur dann danken Himmel und Erde Gott dafür, daß sie, Welten stützend, mitwirken durften, damit dieser Thron erstehe. So lehren die Midraschisten. Und sie lehren ferner: Wenn es einmal (II. Sam. 22,51) heißt: „Er ist ein Turm der Heilesülfse (מִגְדָּל) seinem König“ und ein andermal (Ps. 18,51): „Er läßt groß werden (מִגְדָּל) die Heilesülfse seines Königs,“ so will das sagen: Das Heil dieses Volkes wächst nicht mit einem Male turmhoch, sondern es hat die Bedingungen des Wachstums zu erfüllen, und nur wenn Israels Heil aus seinem Innern herauswächst und emporsteigt, nur dann ist Gott der Turm des Schutzes und der Wehr seinem König, und ist der König ein Leuchtturm seinem Volke.¹⁾ Die diesbezügliche herrliche Midraschstelle möge hier folgen; sie lautet (Tal. zu II. Sam. 22 und Schochertow zu Ps. 18):
בְּשֻׁעָה שַׁחֲקֵבָה עֹשֶׂה חָסֵר לְדוֹר שְׁמִים וְאַרְצִים שְׁנָא' מִגְדָּל יְשׁוּעָות מִלְכּוֹ מה בתיב אהרו השמות מספרים כבוד אל. וכן בשעה שהקביה מclin כבאו של דוד הבעל שמות שנא' (סימן פט) עד עולם אבן ודריך, מה ברוח אהרו יוזדו שמות פלאך ה'. בתוב אחד אמר מגדל ובאה (א' ב') מגדל ר' יוחנן אמר לפ' שאין הגולה של אמרה זו באה בבת אחת אלא קיטעה קיטעה. ומזה מגדל שהיא מתקדלה והולכת לפני ישראל לפני שהן עכשו שורין בצרות נזלות ואם תבא הגולה בבת אחת אין יכולן לבבול שועה נזלה שהיא באה מחרך צרות נזלות... ולכך היא משולחה הגולה בשחד שנא' (ישע' נ' מה א' יבקע בשחר אורך...).

¹⁾ Vgl. „Thabor, Betrachtungen über die Haftaras nsw.“ S. 555.

ומהו מנדול ? שנעה להם מלך המשיח במנדול שנה' מנדול ישועות
מלכו ובתיב (משלי י"ה) מנדול עז שם ה' בו ירוץ צדיק ונשגב :

Also nur nach und nach, oft auf unmerklichen Gleisen schreitet Israels Erlösung vorwärts. Doch damit Israels, das zu Zeiten blutig verfolgte Israels, auf diesen Gleisen treu aushalte und trotz aller erlebten Enttäuschungen und aller kulturellen Rückfälle im Leben der Völker dennoch an die weltbeglückende Endbestimmung glaube, für die der Gott Israels sein Volk und seinen König erhält, steigen und wachsen läßt, dazu ist es nötig, daß diesem Volke das vollendete Ideal der David'schen Herrschaft, wie es sich einst als das von Gott bestimmte Ziel erheben und verwirklichen wird, vor Augen bleibe. Der Turm, an dem dieses Israel mit seiner geistigen und sittlichen Kraft und mit Zuhilfenahme der Traditionen aus der Vorzeit und der aus der jedesmaligen Jetztzeit gewonnenen Lehren baut und baut — מנדיל, er muß den Bauleuten in seiner Vollendung, auf sicherem Grunde ruhend und weithin der ganzen Menschewelt sichtbar in die Höhe ragend als vor Augen sein, und er muß ihre zuversichtliche immer schwankende Hoffnung ausmachen, sonst erschlägt die Hand und sinkt der Mut der zum Bau Bereiteten. Ist ja auch der Name Gottes ein solcher Turm mächtigen Schutzes, der dem Frommen zu jeder Zeit und in allen Lagen fest steht, so daß er, der Fromme, in der Zeit der Gefahr auf dem nächsten Weg in den Turm eilt und darin geborgen ist. Nicht in Not und Bangen, wenn die Verzweiflung an die Behausung des Sterblichen pocht, kann er sich den über alle Gefahr hinaushebenden Turm der Gotteszuversicht konstruieren und aus allerlei physischen Systemen zusammenzimmern. Solches Gemäuer hält nicht, und solches Gebält schützt nicht. Der עז שם ה' מנדול muß in Anfang an im Glauben und Hoffen himmelhoch ragen. So winkt er dem vom Unglück verfolgten צדיק ונשגב צדיק ונשגב zu.

So winkt auch ישועות מלכו, die einstens auf Zion erstehende Heilesburg den in aller Welt zerstreuten Zionscharen zu, wenn sie sich sammeln und von Tag zu Tag und von Geschichtsperiode zu Geschichtsperiode verständnisunfähig und glaubensmächtig dem ewigen Baumeister zuwollen sind, da er מנדיל ישועות מלכו das Heil seines Königs groß und größer werden und seine Ruhmesburg höher und höher steigen läßt, bis sie die Höhe des im Ideal

festig dastehenden מִגְדָּול, erreichen. ¹⁾ Nur wenn uns der Glaube an נָאֹילָה und an מִשֵּׁה זָרְקָנוּ aus dem Hause Davids unerschütterlich fest steht, können wir durch all die Not und Drangsal der Zeiten hindurch zu unserem Hochziel hinarbeiten, uns seelisch vervollkommen und national aufzubauen. „Gott mit uns und wir mit Gott!“ ist unsere Losung. Der große, erhabene Zweck erzieht uns zu Großem, Erhabenem. מַנְדִּיל, vor uns wirkt als מַנְדִּיל, in uns — bis in alle Ewigkeit — — עד עֲלֹם!

Kap. 19.

Allgemeines.

Himmel und Erde als Gottesverkünder. Am Himmel der Sonnenball, „der Held“ des Lichtes und der Glut, und auf der Erde die תורה, die Fürstin der Wahrheit, mit ihrer Lehre und Satzung, mit ihrem Spruch und Zeugnis, leuchtend mehr als Sonnenlicht, erwärmend mehr als Sonnenglut; in diesem Leuchten und Glühen, Klinden und Rufen der Erwählte Gottes, der König Israels; auch ich gehöre hierher, ich mit meinem Throne und meinem Liede, und meine Harfe ist nach den Tönen der himmlischen „Saiten“ gestimmt! —

Das ist der Eindruck, den dieser wundervolle Psalm auf uns macht.

Kann wird es uns möglich nach dem lehrreichen Inhalt dieses Psalmsliedes zu fragen und ihn für unser Begreifen und Wissen in einzelne Teile zu zerlegen. Wir müssen da zu sehr fürchten, uns des Zaubers der poetischen Schönheit zu berauben. Fragen wir ja auch am herrlichen taufrischen Morgen den vor Sonnenaufgang vom Himmel kommenden Tautropfen nicht, wie weit er's vom Himmel zur Erde und der sich öffnenden Rosenknospe gehabt und welche Stationen er gemacht, und ebensowenig fragen wir den in den Tautropfen tauchenden Sonnenstrahl, wie tief es da sei und nach welchem Gesetz der farbenprächtige Reflex sich bilde. Wir genießen eben und fragen nicht. —

¹⁾ Vielleicht entspricht auch darum im ברכת המזון am מִגְדָּול der Bedeutung des Tages, an dem Hammer und Kelle ruhen und alles Vollendung kündet, während בְּחַדְלָה das — arbeitende מַנְדִּיל am Platze ist.

Allein solchem Genießen als Selbstzweck tritt kein Geringerer als unser gottbegeisterter Psalmensänger selbst entgegen, und er tut dies gerade am Ausgange dieses unseres Ps. 19, als ob er die Gefahr geahnt hätte, die darin läge, wenn dieser Psalm mit seinem ästhetischen Zauber und seiner poetischen Kraft unser ganzes Herz gesangen nähme und es vor der Einwirkung unseres erwägenden Verstandes und sittlichen Bewußtheins verschlösse, wenn er uns also die Schönheit über die Wahrheit stellen würde.

לְדוֹרָהַיִם אָמַרְתִּי וְהַנֵּין לְבִי לְפָנֶיךָ betet der König am Schlusse dieses Psalms und spricht damit, nach der Auffassung des Midrasch, vor Gott die Bitte aus: **שִׁיעָשׂוּ לְדוֹרוֹת וַיְהִקְרָא לְדוֹרוֹת** ואל יהו קוריבך בקורין בספרי מירם אלא יהו ברון ברון והונין (מדרש שחר טוב) „Meine Worte mögen wirken für kommende Geschlechter und für diese verzeichnet werden. Mögen aber diese einstigen Leser nicht meine ihnen aufbewahrten Worte so lesen wie sie in den Büchern Mōros (oder Homer's) lesen, sondern so mögen sie meine Psalmen lesen und erforschen und so mögen sie für diese Lektüre belohnt werden, wie sie ernst sinnend die auf die Wundmale des Leibes und des Hauses und auf die mit diesen verbundenen Heil- und Sühnewirkungen bezüglichen Thora- und Mischnaab schnitte lesen und dafür Lohn erhalten.“

Hiermit will König David sein — unser **תְּהִלִּים**-Buch vor dem Ruhme einer Odyssee, und den Hochgenuss, den wir beim Lesen dieses Buches empfinden, vor der Bedeutung eines bloßen Kunstgenusses bewahren. — Den sinnenden Ernst, den wir den Leib und Leben und Haus betreffenden Vorschriften der **תְּוֹרָה** entgegenbringen, sollen wir auch dem **תְּהִלִּים**-Geiste und Worte widmen. Hier wie dort sei die Heil- und Sühnewirkung auf unser Körper- und Seelenleben der Hauptgewinn unserer allerdings genussreichen Mühe.“ **זֶה לְבִי לְפָנֶיךָ וְהַנֵּין לְדוֹרָהַיִם . . . וְהַנֵּין לְבִי לְפָנֶיךָ ה'** Zoro und Na'ali ist's nicht, als ob der gottbegnadete Sänger am Ausgange seines herrlichen Psalms uns zuriese: Nicht ein Kunstrempel ist's, den ihr verlasse, sondern ein Haus der Gottesanbetung, das sich euch immer aufs neue auftut! In diesem Lichte betrachtet, gibt die über die von der Analyse gezogenen Grenzen und Schranken sich leicht hinwegsetzende Muse der Dichtung Raum für die ernste Mutter Weisheit, die mit ihrem genauen logischen Maßstab an das von der schönen Bekleidung verhüllte Gerüst des Psalmbaues herantritt.

Es nehmen nun die folgenden Hauptmomente des Psalms unsere besondere Aufmerksamkeit in Anspruch: Im großen Reiche der geschaffenen Naturwelt wogt und flutet es an allen Seiten und Enden. Alles will Gott, dem Schöpfer huldigen, der Himmel, die Erde, der Tag, die Nacht mit ihrem Heer und ihrem Inhalt, alles an sich unfertig und unklar, vorbereitend, kommenden Neuen, entfernten Welträumen und Geschichtsperioden zueilend und zurufend. Die Saiten sind zu den Weltenharmonien ausgespannt, denen die Hymne an den Schöpfer entsteigen soll; doch die Töne sind noch gebannt in den Saiten. Vor dem mächtigen Drang, zu künden, ist kein deutlich gesprochenes Wort vernehmbar. Das Gotteslied ist unausgesprochen, — die Sprache ist ein Gedanke, der laut werden will, und alles in der Schöpfung ist im Flusse begriffen, die Erscheinungen und ihr Ausdruck. (V. 1—6).

Da erhebt sich im flüssigen, unfertigen, unklaren Weltgewoge ein festes Zelt, und aus diesem Zelt schreitet leuchtend auf sicherer Bahn in gesetzlich festgelegtem Geleise — die Sonne! Gott hat dies Zelt für die Sonne errichtet, und Gott hat die Bahn nach Norm bemessen. — So leuchtet die Sonne, so wirkt sie auf die zahllosen, sich ordnenden, fügenden Kräfte, daß sie treiben in Myriaden Keimen, im werdenden, fortzugegenden Leben. Jetzt tönt es von den ausgespannten Saiten, ein Wort löst sich aus dem Bann, daß der Atemzug der Schöpfung geboren: Gott! (6—8).

Eine umstet auf und nieder wallende Bewegung im Denken und Meinen der Menschen. Dasselbe Wogen und Fluten im Reiche der Ideen. Nichts Klares, Fertiges, Festes in der Anschauung über Gott und Welt. Ein chaotisches Gewirr, ein der finsternen Gözenwelt sich entringendes Hin-und-her, Tasten, Ahnen, Glauben, in dem der Mensch bald zum Götter und bald zum Tiere wird, und in der Menschenbrust nichts als Widerspruch, und im sittlich rechtlichen Fühlen nichts als Gegensätze, die, gewaltsam zu einem hochragenden Bau geschichtet, einen „Turm der Verwirrung“ ergeben und eine Sündflut der Vernichtung nach sich ziehen. — Da erhebt sich, nachdem das wogende Meer zu starren Wänden sich emporgetürmt, ein fester Punkt: der Sinai, und vom Sinai herab steigt auf sichern in's Ideengewoge führenden Stufen — die תורה!

Gott hat den Berg erhöht, die Stufen gelegt und die תורה gegeben. — Darum ist diese תורה so „ganz“, so vollkommen, so

hehr, so klar, so beglückend. Darum ist die תורה so einig in sich und kann ausgleichen den Widerspruch, schützen den Rechtlosen, bannen das Dunkel zwischen Mensch und Gott, wie zwischen Mensch und Mensch. Darum ist diese תורה so kostbar in ihrer Lehre, so süß in ihrem Worte und so unerbittlich streng in ihrer Forderung. (V. 8—10). — Dem תורה-Gebote ist jeder untertan, auch der König. Keiner darf sich über die Forderung der תורה überheben, denn sie stammt von Gott, vor dem Könige Diener sind. Die תורה ist eine souveräne Macht im Reiche der Ideen und ממצות עדות וקדושים, sind ihre dienenden Scharen, wie die Sonne Souveränin ist, von Gott an die Spitze der leuchtenden, dahinrollenden Himmelsboten gestellt. — Was groß und hehr ist in der Welt und groß und hehr macht, es nennt sich: תורה! (V. 11—14). Darum das rührende Königsgebet, daß dieses תהילים Buch im Dienste der תורה stehen dürfe und die Davidsharfe kostlich süß und tief und streng ernst klingen möge in die Geschlechter hinein. (V. 15). Dies ist die Tendenz und die Einteilung unseres Psalms. —

Einzelnes:

2) Nach Gesorno ist die dualistisch gebildete Pluralform des Wortes שם=dort und bedeutet ein nach beiden Seiten sich gleich weit befindendes Dort. Er demonstriert dies daran, daß wo immer wir stehen, der Horizont über uns sich vor- und rückwärts gleich weit hindehnt, was freilich darin seinen eigentlichen Grund hat, daß die Grenzen unserer Sehweite nach allen Seiten hin die gleichen sind. Nach Gesenius ist der Plural des im Hebräischen nicht vorkommenden Wortes שמי, welches im Arabischen Höhe bedeuten soll. Unsere Weisen haben aus diesem שמי heraus gelesen und darin einen Hinweis auf den in den Wolkenhöhlen sich vollziehenden Prozeß der Entstehung von Blitz und Hagel erblickt. Es versteht sich hierbei von selbst, daß die Weisen mit dieser zu homiletischen Zwecken gebrauchten Auslegung den wahren Begriff des Wortes keineswegs zu erschöpfen vermeinten. Jedenfalls steht hier שמי als die Bezeichnung jener Höhen, in welchen die waltende Gottesmacht Gegensätze vereinend und Fernem Unterschiede ausgleichend wirkt. Diese allumfassende Waltung, in der jede Einzelrichtung und jedes Einzelwesen mit seiner Eigenart aufgehoben erscheint vor dem großen ganzen All,

entspricht dem, was uns der volle unaussprechliche Name Gottes ausdrückt und verkündet „בְּבוֹד אֶלְךָ רַקִיעֵן“ — hingegen bezeichnet eine unserer menschlichen Wahrnehmung näher liegende Höhenregion, von der aus die gottgeschaffene und geleitete Weltkraft sich teilt und sondert, „וַיַּהֲיוּ מִבְרִילָה“, wie es von רַקִיעֵן heißt. Darum ist uns die Künsterin von יְהֹוָה מַעֲשָׂה יְהֹוָה, von Gottes werktätigem Eingreifen in den Gang der Natur- und Geschichtsentwicklung. Wir können, sollen wir erheben auch wenn wir Ha schem nicht sehen und nicht fassen; die Werke Gottes hingegen können wir nur dann preisen, wenn wir das Auge haben, sie zu sehen und den Sinn sie zu fassen. Darum hat רַקִיעֵן die Aufgabe בְּגִידָה zu sein, indem sie uns die Werke Gottes vor Augen stellt.

3) **יּוֹם לְיּוֹם** Gott in der Geschichte. Das Tages- und Nachgestern verkündet mit leuchtender Schrift Gott in der Natur. So läßt ein Tag dem andern in den in die Erscheinung tretenden Erlebnissen Erfahrungssatz und Lehre zuströmen (יבין נֶבֶע von „und Nacht eröffnet Kenntnis der Nacht, eigentlich: Nacht haucht der Nacht sinnende Kenntnis zu (יהוה von יְהֹוָה = belebender Hauch, der ein היה, ein Sein erzeugt). In der stillen Nacht spinnt und webt der Gedanke, der die Tat werden läßt, und in der folgenden Nacht erforscht der Geist die gewordene Tat, um an diese Schlüsse zu knüpfen. So spinnt sich der Faden der Geschichte weiter und weiter. Ist ja auch im Naturleben die Nacht die Zeit verschwiegenen Werdens, Könbens und Spriezens; die Sonne bringt es dann an den Tag. — „הָוה“, ist noch immer אֱמֶת, die Mutter des werdenden Lebens, und am Tage durchströmt das Leben die Welt mit lautem Pulsschlag, doch

4) **אֵין אָמַר**, ohne Spruch und ohne Worte, denn diese würden ja doch, auch wenn die Himmel und die Ausdehnung (שְׁמִים וּרְקִיעֵן) sprechen könnten, aus den Weltenfern vom Menschen nicht vernommen כְּלֵי נְשָׁמָע קְلֹם¹⁾.

1) Vielleicht ist auch folgende Auffassung zulässig: In der Schöpfung offenbart sich Gott als Schöpfer und Erhalter des Weltalls. Doch ist auch von weisen Naturkennern und Forschern, wie von Aristoteles, die Sprache der Gott offenbarenden Natur mißverstanden worden, so daß sie an עולם קְרֻדָּמוֹת עַזְלָם glaubten. Erst die direkte Gottesoffenbarung im gesprochenen Worte, in **אמָר וּדְבָרִים תּוֹרָה** macht uns die Sprache der Natur verständlich. Ohne diese **אמָר וּדְבָרִים** predigt der Himmel mit seinen Wundern vergebens כְּלֵי נְשָׁמָע קְלֹם. —

5) בְּכָל הָאָרֶץ „Durch das All der Erde geht ihre Saite, und am äußersten des Erdurunds — ihre Aussprüche.“ Die Sprache, zu der jedes geschaffene Wesen seinen Laut und jedes Einzelereignis im Wirsal des Geschichtslebens (הַתֵּבָה) seinen Ton beiträgt, ist die Sprache des Alles, und sie ist nur dem verständlich, der imstande ist das All der Erdenwelt und die äußersten Enden der vielverschlungenen Weltentwicklung in ihren Beziehungen zum Anfang und in ihrem Kausalverhältnis von Ursache und Wirkung, Grund und Folge einheitlich zusammenzufassen. Das sind wir aber nicht imstande. Wir können bei aller Universalität unserer Menschennatur uns das Alphabet der Schöpfung und der Weltgeschichte nicht zur deutlichen, nicht mißzuverstehenden Rede zusammensezzen. In das chaotische Gewirr der Erscheinungen bringt die Sonne ihr Licht, und in das dunkle Durcheinander der Ideen bringt die **תּוֹרָה** ihre Leuchte.

6) וְהַזָּה בְּהַתָּן Wie freudig wonnig der lichtstrahlende Bräutigam aus seinem Zelte heraustritt, und wie sieghaft er seinen Rundgang um den Himmelsplan antritt! Hat ihm ja der allmächtige Gott das Zelt an die bestimmte Stelle gesetzt, und ist ja „der Himmel Gottes Himmel“, und seiner, des Sonnenbräutigams, harrt alles Keimende, Wachsende, Lebende auf Erden. Die Erde harrt bräutlich geschmückt ihres Trauten! Ein Lichtstrahl verkündet die Ankunft. Ein Freudenstrahl durchzuckt Feld und Flur und jedes Würmchen in seiner dunklen Verborgenheit. Vor der Sonne flieht die Düsterkeit des Gemütes und jede niedrige Herzengier, wie das gierige Raubtier des Waldes vor ihr in seine Höhle flieht. Gott wollte eine sonnige, heitere Welt.

7) מִקְצָה Der Held schreitet erhobenen Hauptes auf der Bahn dahin, die Gott ihm vorgezeichnet. Er heißt **שְׁמַשׁ**, und versieht den Licht und Freiheit bringenden Dienst **שְׁמַשׁ**, den Gott ihm aufgetragen. Bestimmt ist sein Ausgang, **מוֹצָא**, und bestimmt sein Kreislauf, **תְּקוּפָה**, alles nach Norm und Gesetz. Die Norm stammt von Gott, den Kreis hat Gott gerundet, daher die Freude des Dieners, den Lauf zu vollbringen, und darum kaum es nichts Verborgenes geben, das sich seinem Wirken, seinem Leuchten und Glühen entzieht.

8) תּוֹרָה **ה'** Makellos' ganz ist die Gotteslehre, sie umfaßt alles, was die Menschenseele beschäftigen, und reicht überall hin, wohin sich die Seele verirren kann. Darum steht diese **תּוֹרָה** allen

Fragen Rede und bringt die Seele von allen Irrgängen zurück. **תמיימה משבית נפש**. — Und was die **תורה** in Worten lehrt, bewährt **צדותה**, das nimmer schweigende und niemals trügende Gotteszeugnis, in Taten. Und wer für **תורה**-Wort nicht genügend inniges Verständnis hat, den machen die Gott bezeugenden Geschichtstaten und die vorgeschriebenen religiösen Tatenuübungen weise. **נאמנה מהכימת פרי**. — Der Einfältige, der zu wenig Kenntnis besitzt, um diesem und jenem Angriff auf eine **תורה**-Vorschrift mit dem rechten Worte zur rechten Zeit zu begegnen, tut weise daran, die Verantwortung für die Echtheit und Bewährtheit dieser Vorschrift von sich ab, und auf Den zu wälzen, der sie gegeben und zu Zeugen seines Willens bestellt hat.

9) **קדוי ה'** Gottesaufträge, die sich an das Herz wenden, erfreuen das Herz, und sie finden, gerader Natur wie sie sind, ihren Weg auf gerader Linie zum Herzen. Das Gottesgebot, das sich an den Geist wendet, erleuchtet, klar wie es ist, die Augen. Das „Gebot“ faßt einheitlich zusammen was die „Aufträge“ in ihrer Vielheit und Verschiedenheit und in ihren oft unerkannten Beziehungen zum menschlichen Empfinden und Fühlen bewirken wollen. Herz und Geist, freudige Erregung und Erleuchtung, sie stimmen zusammen, den Menschen, den **תורה**-Bekänner zum zielbewußten, freudig bereiten Diener seines Gottes zu machen. — Der Begriff der Freude kann nicht anders gedacht werden, als in Voraussetzung dessen, der für die Freude empfänglich ist. Die Empfänglichkeit des Herzens ist aber individuell und von sinnlichen Bedingungen abhängig. Wenn auch alle Herzen zusammenschließen — zu einem Herzen **לב**, würden in der Sehnsucht nach dem Freudengefühl, so bleibt doch die Freude eine relative Himmelsgabe, die sich nach Maßgabe der Empfänger in viele Teile teilen muß. Die Freude ist für uns **יהודים** wohl kein „Götterfunke“ aber doch ein Funke, der durch die Berührung der Freudenerreger mit dem menschlichen Herzen erst entsteht. Der Funke ruht wie sonst im Steine, so hier im Herzen und wird geweckt und zu Tage gefördert. Daher: **קדוי ה' משתי לב**

Das Licht jedoch kommt von oben und ist etwas einheitlich positives, und nur die Empfänger des Lichtes unterscheiden sich hinsichtlich der Sehkraft und der Augenstärke oder Schwäche, das

Light zu ertragen und die Erleuchtung aufzunehmen. Daher: בְּצֻוֹת ה' בַּאֲרוֹת עִינֵּינוֹת.

10) **תּוֹרָה, עֲדוֹת, פְּקוּדִים, יְרָאָת ה'** Die bisherigen Sachgegenstände, **בְּצֻוֹת** hatten ein jeder ein Objekt zur Ergänzung, nämlich: **נֶפֶשׁ, לֶבֶב, עִינֵּינוֹת** Nur **יְרָאָת ה'** steht ohne ergänzendes Objekt da. Sie besteht für immer **לְעוֹדָה**. Das ist ihr Wesen und ihr Wirken. Alles, was wir momentanen Eindrücken folgend zur Verwirklichung von **בְּצֻוֹת הַתּוֹרָה, עֲדוֹת, פְּקוּדִים** vollbringen, hat so lange nur die kurze Gewähr des Impulsiven, bis ihm die reine Gottesfurcht, **יְרָאָת ה'** Thora, Dauer für die Ewigkeit verleiht. In **יְרָאָת ה'** werden all die schönen, edlen Eigenschaften, die uns ... **תּוֹרָה, עֲדוֹת** auerziehen wollen, zur innersten, reinsten Natur, und diese wechselt nicht.

Ebenso haben die göttlichen Rechtsordnungen, **בְּשִׁבְטֵי ה'**, die das ganze gesellschaftliche Leben zu der von Gott bestimmten sittlichen Höhe erheben, keinen Einzelgegenstand zum Objekt und keine Einzelbeziehung zum besondern Zielpunkt ihres Wirkens. Sie sind Wahrheit **אֱמָת**. Das ist ihr Charakter. Damit sind alle möglichen Lebensbeziehungen und Lebenswerte gegeneinander richtig bemessen, und damit sind alle scheinbaren Gegensätze in den Lebensbedingungen und Forderungen ausgeglichen — **צַדְקָה יְהֻדוֹת**. —

11) **תּוֹרָה הַגְּהַנְדִּים** Kostbarkeit und süßer Geschmack — in der sind sie vereint. Weder Übersättigung noch geschmacklose Anhäufung hat da ihren Platz.

12) **נֶכֶד עֲבָדָךְ** Die angedrohte Strafe hat auch für den König, Deinen Diener, ihre Furchtbarkeit, und der verheiße Lohn ist auch für ihn ungemein erstrebenswert.

13) **שְׁנִיאוֹת** Mit der Höhe der Lebensstellung nehmen die Irrungen zu an Zahl und an Gefahr, und gerade dem Hochgestellten bleibt vieles verborgen — o befreie und reinige mich davon.

14) **נֶכֶד מִזְדִּים** Und jene gefährlichen Sittenverderber, die mit dem Hohen, Erhabenen ihr freudentliches Spiel treiben und mit solchem Spiel den Ernst von des Königs Thron wegzuscheuchen pflegen, halte mich, Deinen Diener, fern von ihnen, damit sie nicht über mich herrschen, und ich nicht ihr gekrönter Sklave werde. O, ich kenne das frivole Spiel mit der Gesetzmacht und der Königsschwäche und weiß es, daß nur die strenge Gut vor den **זְדִים** mich stark macht im Widerstand gegen Leidenschaft und gewaltiges Verbrechen.

15) **לְפָנֶיךָ יְהוָה לְרִצּוֹן** Nach den meisten Erklärern ist das auch auf **אָמְרוֹפִי** zu beziehen und will sagen: Ist auch das Wort, in das ich mein Gebet, meine Huldigung und mein Bekenntnis kleide, mangelhaft, so ist ja Dir, mein Gott, das Sinnen und Fühlen meines Herzens, das von der Sprache das Wort borgt, offenbar. Vor Dir ergänzt sich das mangelhafte Wort durch den rechten Gedanken. —

Nach einem bekannten Midraschworte (s. „Allgemeines“) jedoch hat der Psalmlist mit diesem **יְהוָה לְרִצּוֹן אָמְרוֹפִי** die konunenden Geschlechter im Sinne. Diesen mögen die Psalmlieder zum Wohlgefallen und Ergötzen dienen. Doch dürfe dieser Ergötzlichkeit zuliebe das Wort an seinem sittlichen Ernst und seiner Gedankentiefe nichts einbüßen. Der Gedanke steht vor Dir, o Gott, und erhält von Dir seine Weihe für alle Zeiten. — Zum Schluße ruft der Sänger **חַנְן** an als „Herr und Erlöser“ **צָוָרֵי וּנוֹאֵל**. Unter Erlösung haben wir uns jene Gehobenheit des Genüts und Geistes zu denken, die uns von Druck und Pein befreit, insbesondere von jenem Druck und jener Pein, in die uns der innere Zwiespalt der Seele und der Widerstreit der Gedanken und Gefühle versetzt. Mit jedem gelösten Zweifel in unserer Brust schreitet unsere Erlösung fort, und mit unserem innigen Anschluß an Gottes Verheißungswort ist die Erlösung zur Wirklichkeit geworden¹⁾. —

Kap. 20.

Allgemeines.

Mit diesem Psalm wird einer der erhabensten, entscheidungsvollsten Momente in der Geschichte Israels und ganz besonders in der Geschichte unseres Königs David festgehalten. — Der unselige von „zahlreichen Widersachern“ (vgl. Ps. 4) geschürte Kampf zwischen Sohn und Vater stand hart vor seiner Entscheidung. Zum letzten Male zogen Davids getreue Scharen unter dem Feldherrn Joab gegen den Empörer Absalon und seine aus Israel gesammelten Kriegermassen aus. Auf der Ebene bei Rabbah stand eine blutige Schlacht bevor. Dem Vater David blutete das Heldenherz; wußte

¹⁾ Passend schließt sich darum dieser Vers unserer **תְּפִלָּה שְׁמַנָּה עֲשָׂרָה** an. Wir drücken damit den Wunsch aus, das verrichtete Gebet möge an uns seine erlösende Kraft bewahren.

er es ja, daß es diesmal Vernichtung galt seinem noch immer geliebten Sohne. Auch die Getreuen aus dem Stamme Juda wußten dies und würdigten in rührendster aufopfernder Weise den großen Schmerz und den Zwiststreit, die das Herz des Vaters erfüllen mußten. Das Volk gab diesmal nicht zu, daß sich der König gewohntermaßen an die Spitze des zum Kampfe ausziehenden Heeres setze. Bleibe Du zurück „und sei uns von der Stadt aus zu Hilfe“ (II. Kön. 18.) so sprach das ausziehende Volk zu seinem Könige. Und der König tat so, teilte das Heer in drei Teile und blieb am Tor der Stadt zurück, während die Krieger dem über den Jordan heranziehenden Feind bis in den Wald Ephraims entgegenzogen. Das letzte Wort, das der König seinem Feldherrn als Befehl und Wunsch auftrug, lautete: **לְאַת לִי נָגֵר לְאַבְשָׁלוֹם** „Geh mir gelinde um mit dem Knaben, mit Absalon!“ Er sprach dies Wort so, daß das Kriegsvolk es vernehmen konnte. — Da stand nun König David allein und stimmte seinen Psalm an.

Die schwere Seelenpein des bestürmten Vaters, der nicht mitkämpfen soll und — mag, wie die große Sorge um das seiner Hut anvertraute Volk, um die ganze Zukunft des Gottesvolkes tönt aus diesem Psalm heraus, aber auch die starke Zuversicht in den „Namen des Gottes Jakobs“ und die starke Liebe zu diesem Volke, das so treu zu seinem Könige stehen will und dafür so stark bereutes Zeugnis gegeben¹⁾.

Vom Orte Machnaim kommend, hatte der König sein Volk in mehrere Lager geteilt, damit diesem Volke ein Rest gesichert bliebe. Von Machnaim aus rüstete sich Juda zum Bruderkampf mit Israel, und David versorgte blutenden Herzens diesen Kampf. —

Mußte sich König David hierbei nicht dessen erinnern, daß dieser Ort Machnaim seinen Namen unserem Vater Jakob verdankte, daß Jakob von Machnaim aus sich zum Bruderkampf rüstete und sein „Volk“ in zwei Lager teilte, damit ein Entrinnen und eine Rettung möglich sei — **לְשִׁנִּי מְהֻנוֹת** (I. B. M. 33), und mußte vor dem auf den Gnadenruf seines Gottes hinhorchenden König nicht die Stätte auftauchen, an der Jakob Erhörung gefunden vor Gott? jenes **בֵּית אֱלֹהִים** von dem Jakob

¹⁾ Wir folgen bei dieser Darstellung gern der Auffassung Raschi's, die, wie wir nachzuweisen versuchen, so vieles für sich hat und überdies sich auf das Midraschwort stützen kann.

seinen Kindern gesagt: „**לֹאֵל הַעֲנוֹנָה אֶתְתִּי בַּיּוֹם צָרָתִי**“ „dort errichten wir einen Altar dem Gotte, der mich erhört am Tage meiner Not!“ (I. B. M. 35).

Gewiß, dieses „**יְעַנֵּךְ ה' בַּיּוֹם צָרָה**“ „Gott erhört dich am Tage der Not“ klingt an das **אֶל הַעֲנוֹנָה אֶתְתִּי בַּיּוֹם צָרָתִי** an, und mit diesem „Dich“ ist David selbst gemeint, der sich in derselben Lage und am selben Orte befand wie einst Vater Jakob, und der den Namen des Gottes Jakob angerufen.

Die Stimmung in diesem Psalm wird durch die tiefste Innerlichkeit des den Sänger ganz erfüllenden Gegenstandes gekennzeichnet. David allein verstand das große Weh, das er zu tragen hatte. Seine Seele ist darum ganz in sich gefehrt, und was er singt und was er sagt, es trifft alles ihn selbst. Wir haben, wie wir dies bereits an anderer Stelle vermutet, (Kap. 17, 4) hier die an sich selbst gerichtete Ermutigung des Psalmlisten vor uns, in die (V. 6) das im Felde stehende, für den Bestand des Davidsthrones kämpfende Volk mit Siegesjubel einstimmt. Nur, daß auch dieses „**נְרָנָנָה**“, auch dieser Jubel derselben Davidstrust entsteigt und derselben Davidsharfe entfährt, der das „**יְעַנֵּךְ ה'**“, der erleichternde Seufzer des von namenlosem Weh Bedrückten entfliegen ist. Es ist nicht das einzige Mal in den Psalmen, daß der Sänger selbst den ihn begleitenden Chor des Volkes vertritt, und hier, wo das Volk sich so ganz eins mit seinem König gezeigt, hat er, der gottgesalbte Sänger, ein besonderes Recht dazu¹⁾. — In V. 7 kehrt der Sänger wieder bei sich selbst ein und festigt sich unter dem kaum verkümmerten Volkszuruf (den ihn seine Harfe zu Gehör gebracht) im Bewußtsein gottgesalbter König dieses Gottesvolkes zu sein und es in seinen Nachkommen für alle Zeiten zu bleiben. — Von V. 8 bis Ende vernehmen wir den harmonischen Klang des begeisterten, mutigen, siegesgewissen Hoffnungsliedes, das, vom König und seinem Volke einmütig gesungen, mit unvergleichlicher Kraft die Seele des ganzen jüdischen Volkes emporträgt zu Gott, der helfen mag, zu Ihm, dem König, der uns erhören wird am Tage, da wir zu Ihm rufen!

Das ist in allgemeinen Zügen die Tendenz dieses herrlichen Psalms.

¹⁾ Die Übersetzung des V. 6 lautet: **יִמְרֹן עַבֵּךְ** des תְּרָנוֹם וּרוֹשְׁלָמִי Das **נִשְׁכַּח בְּפָרָקָנְךָ** und **בְּשָׁוָם אַלְדָנָא** נִטְקָס יִשְׁלָמִים ה' כְּלָהָן שִׁילָתָךְ Das stimmt vollständig mit unserer Auffassung überein.

Einzelnes.

1) **לְמִנְצָה בַּזְבוֹר לְדוֹד** Weil das **וַיַּעֲנֵךְ** im folgenden Vers David zum Objekt hat, haben einige Übersetzer sich bemüht ge- glaubt dieses **לְדוֹד** nicht mit „von David“ sondern mit „an David“ zu übersetzen. Wir halten eine solche Abweichung vom Sprachgebrauch an dieser Stelle nicht für notwendig. Vielmehr scheint es uns, entsprechend der oben geschilderten Situation, bei dem Ansturm so mächtiger Gefühle auf den vom Kampfe gegen den — eigenen Sohn abseits stehenden König, sehr gerechtfertigt, daß er diese Gefühle, die nur er, der betroffene Vater, verstehen, und deren er sich nicht entäußern kann, in sich selbst verarbeitet und in einer an sich selbst gerichteten Anrede zu Worte kommen läßt. Das liegt im Geiste einer vor Gottes Angesicht unternommenen, in Gottes Gnade Mut suchenden Selbstschaus, und der hebräische Sprachgeist verbietet diese Auffassung nicht. (s. Kap. 17, 4).

יְעַנֵּךְ ח' Die Erhörung wird durch **עַנֶּה = beantworten** ausgedrückt. Am Tage der Not sich in Korrespondenz wissen mit dem Gotte des Erbarmens, das befreit das Herz von seiner schwer drückenden Last, und der Name des Gottes Jakob hebt den ganzen Menschen hinaus über das Bereich des im Hause und in der Familie wühlenden Kummer. Hat ja Vater Jakob mit Kummer und Sorge den Grund zum Familienhause gelegt und unter Leid, Hass und Täuschung, die sein Heim umlagerten, für dieses Heim die Höhe „erstritten“, auf der der Name **יִשְׂרָאֵל** ruhmvoll erglänzt. —

Wenn daher ein Name von den vielen, die Gottes Allmacht nennen, geeignet ist David, den kummererfüllten Vater, zu trösten und auf die Höhe seiner großen nationalen Aufgabe als geliebter König in Israel zu stellen, so ist es der Name des Gottes Jakob¹⁾.

Wir haben eben den **דוֹד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל** in dem Momente vor uns, da er den **דוֹד אֲבִי אֲבָשָׁלוֹם**, da der nationale König den — Vater zurückdrängen muß.

3) **יְשַׁלֵּחַ עֹזֶךְ** Bem Heiligtum aus sendet er deinen Beistand. Die Heiligung des Gottesnamens, **שֵׁם אֱלֹהִי יַעֲקֹב**, der du

¹⁾ ישנברך שם אלדי יעקב איר אבין הלו מז' אלדי יעקב ולא אלדי אברהם ויצחק, מכאן מבעל הקורה שיכנוס בעוביו של קורה ברפות פ"י יעקב אבינו הוא בעל הקורה שסבל על נידול בנם יעקב עליהם רחמים (ריש שם)

dein Leben weihen willst, setzt dein Denken, Wollen und Tun mit dem Zion der Zukunft in innige Verbindung. So werden dir Vergangenheit und Zukunft Beistand und Stütze¹⁾.

4) אָכְרַתָּה לְה' וַיֹּאמֶר מִנְחָה יְזַבֵּר Der Hauptteil der **לְה'** (וַיֹּאמֶר **מִנְחָה** =gabe) ist: **יְזַבֵּר** der Dutzteil, der den Geber der **מִנְחָה** (Gabe vor Gott in Erinnerung bringt. Darum der die **מִנְחָה** betreffende Wunsch: „**יְזַבֵּר**“, während für dieser Wunsch **יְדָשָׁנָה** lautet, weil ja die Endbestimmung des **שְׁוִילָה** im völligen zu Alshe werden des Opfers liegt. Auch ist es nicht Zufall, daß im Plural **שְׁוִילָתָךְ** aber im Singular steht. Gab es ja zwölf Arten von **מִנְחָה**²⁾ und abgesehen von der Eigenschaft von oder **נְדָבָה=יְהִיד צִבּוֹר** nur eine Art von **שְׁוִילָה**, das allerdings **נְדָבָה** oder **עַזְקָה** sein kann. Vielleicht ist mit Rücksicht hierauf der Bezeichnung **מִנְחָתִיךְ** das Wörtchen **כָּל**, vorgesetzt.

5) יְהִינֶן לְךָ **כָּל עַזְקָה** Auch hier ist das Wörtchen **כָּל**, vorgesetzt „Nach deinem Herzen“, **כָּל בְּלֵבְךָ**, damit ist der große das Leben umfassende Wunsch gemeint, wie er im Herzen Davids ruht. David weiß es und hat es (Psal. 27) ausdrücklich bekannt, daß sein Wünschen, in wie vielfältiger Weise es sich kund geben mag, doch nur eines und immer ein und dasselbe sei **בְּאַת ה' אָזְקָשׁ שְׁבָתֵּי בְּבֵית ה'**, das ganze Leben hindurch bei Gott zu weilen, dem Gottesgebot und Geiste Verwirklichung zu verschaffen als König und Mensch. Allein die Mittel und Wege zu diesem Ziele sind verschieden und müssen es nach Zeit und Lage sein. Diese Verschiedenheit des Rates, der **נְצָעֵץ**, wird nun durch **כָּל עַזְקָה** für den einheitlichen Zweck zusammengefaßt. **כָּל עַזְקָה יְמֻלָּא : הִנֵּן —** Was Dein Herz wünscht, sei dir von Gott gegeben, und was der Rat hinzut plant, erfülle Er, damit es seinen Zweck erfülle.

6) נְרָגָנָה Wir wollen jubeln mit der dir zuteil werdenenden Hilfe und im Namen unseres Gottes erheben wir das Panier. Gott erfülle all Deine Begehr! Aus dem oben Gesagten (s. „Allgemeines“) wissen wir, daß wir uns hier in Ps. 6 das draußen kämpfende Volk einfallen zu denken haben in das Psalmlied seines Königs. Darum kann wohl die an Gott gerichtete Bitte so umfassend **כָּל מְשָׁאַלְהָתִיךְ**

שׁוֹחֵר טֹב יִשְׁלַח עֹזֶךְ ¹⁾ Sehr treffend sagt hierzu der Midraschist in **מִקְדָּשׁ נְקֹדָשׁ הַשָּׁם שְׁבָבָם וּמִקְדָּשׁ מַעֲשֵׂיכָם טֹובָם שְׁבָבָם וּמִצְוָן יְסֻעָּךְ** מִצְוִין של מצות שבבם :

רַמְבָּבָם ה' מַעֲשֵׂה הַקְרָבָנוֹת פִּיבְּ הַלְכָה נֶד'

²⁾ Vgl.

einschließend lauten. David selbst konnte für sich erbitten, weil er von der Gott wohlgefälligen Richtung seines Herzenganges überzeugt war, er möchte aber nicht alle Begehrte seines Herzens der göttlichen Sanktion würdig halten. Das verbot ihm seine Bescheidenheit. Anders das Volk. Dieses will und kann nicht für seinen König bescheiden sein. Eine im Midraß gebotene Erzählung unterstützt diese unsere Auffassung, sie lautet: Es traf sich daß Rabban Gampiel hinging zu Chalafta, dem Sohne Kirwias und diesen bat, ihn zu segnen. Da sprach Chalafta: „Gebe dir nach deinem Herzen“! R. Huna, Sohn Dizchaf aber meint, er habe nicht so gesagt, sondern also sprach er zu ihm: „Möge Gott all deine Begehrte erfüllen“! Da sagte jener! Das ist ein Gebet, wie man es nicht für jeden verrichten solle, denn manchmal ist im menschlichen Herzen irgend ein unlauterer Wunsch verborgen, zu stehlen oder sonst eine Sünde zu begehen. Da muß das Gebet sich auf יתְן לְךָ בְּלֵבֶךָ beschränken, nach deinem Herzen, nicht aber alles, was in deinem Herzen. Nur weil Chalafta wußte, das Herz Gampiels sei so ganz vor seinem Schöpfer, konnte er also beten, nämlich **יכַל מִשְׁאַלּוֹת** ().

משאלות bedeutet wohl zum Unterschiede von **שאלות** die Stabilität der Wünsche auf grundsjätzlichem Boden²⁾.

7) **עתה ידעתִי** Wie wir bereits erwähnt, spricht hier wieder der König und stellt auf Grund des ihm vernehmbaren Jubelzurufs des Volkes sein eigenes Bewußtsein fest. „**עתה**“ — leitet das Fazit ein, das aus den Zusammentonen der Volksstimme mit dem Königsange entsteht.

בְּגֻבוֹרֹת וַיְצַע יְמִינֹו הַוּשִׁיעַן הַמְשִׁיחַו — יְעַנְהוּ מִשְׁמֵי קְדוּשָׁו stellt die Verwirklichung der in Vers 2 und 3 ausgedrückten Hoffnungen dar.

8) Wie ebenfalls erwähnt, vernehmen wir aus diesem

1) **יתְן לְךָ בְּלֵבֶךָ, מַעֲשָׂה בְּרַבֵּן גַּמְלִיאֵל שְׁחַלֵּךְ אֶל הַלְּפָתָה בְּנֵי קְרוּוֹיָא וְאָמַר לוּ חַתְּפָלֵל עַלִּי וְאָמַר יִתְן לְךָ בְּלֵבֶךָ רִי הַונָּא בַּר וְצַחַק אָמַר לֹא אָמַר לוּ כֵּן אָלָא אָמַר לוּ יְמִילָה הַכְּלֵמָה תְּבָלָה שָׁאָן מִתְפְּלִין עַל כָּל אָדָם לְפִי שְׁפָעִים יְשַׁבֵּל אָדָם לְגַנּוּב אוֹ לְעַבְור עַבְירָה יְאָמַר לוּ יִתְן לְךָ בְּלֵבֶךָ אֶלָּא עַזְלָבָן שְׁלָמָם לְפָנֵי בּוֹרָאוּ הַתְּפָלֵל עַלְיוֹן כֶּךְ :** (מדרש שווחת)

2) **מקדש** und **קדש**, מזבח und זבח, und ähnliche verhält es sich ja mit מקומ und מקוּם soviel wie bedeutet.

Plural **בָּשָׁם** וְאַנְהָנוּ den zwischen König und Volk geeinten Vorſatz: **בָּשָׁם** א' נִזְבֵּר.

Zu bemerken ist bei diesem **בָּשָׁם** **הַאֲלֹדִינוֹ** gegenüber dem **אֲלֹדִינוֹ נֶהֱנָל** in Vers 6, die Vervollständigung des Gottesnamens durch **הַ**. Es soll vielleicht die im Geiste vollzogene Vereinigung des Volkes mit dem Könige in der Vereinigung der beiden Gottesnamen, also in der vervollständigten Gotteshuldigung ihren deutlichen Ausdruck finden.

9) **הַמִּתְהָ** Im selben Tone setzt sich der Siegesruf fort. Dem zeitweiligen **בְּרוּשׁ** und dauernden **דָּנֵידָרְלִיָּגֶן**: **וְנַפְלָוּ** steht das zeitweilige **קָבְנָנוּ** und dauernde **וְנַתְעֹזֵד** gegenüber. Stehen und bestehen — das ist's was das Lied feiert, und zwar das Bestehen aus sich, aus dem innern Wesen des Volkslebens heraus (ausgedrückt durch die **הַתְּפִלָּה=Form**). — Das ist die Errungenschaft des zu **מִשְׁיחָוּ**, zu seinem gesalbten König treu und fest stehenden Volkes.

10) **הַחַשְׁיָעָה** (11) Und dieser gesalbte König legt seine Größe und Würde, dem Könige: **הַמֶּלֶךְ** zu Füßen. Gott hilf! Der König erhöre uns am Tage, da wir rufen! Der Gottesglaube und das Gotteskönigtum — dies die Grundpfiler des David'schen Thrones inmitten des Volkes Israel!

Rap. 21.

Allgemeines:

Ein Königskapitel! Das zeigen die ersten Worte dieses Psalms. Auch hier wird es schwer die historischen Einzelmomente aus der Herrscherlaufbahn unseres Sängers und die großen Zukunftsmomente in der Geschichte Israels scharf auseinander zu halten. Die ersten Verse bis Vers 8 klingen an die Gottesbotschaft im Munde des Propheten **נָהָנָה** an, die lauteten: „Bleibend sei dein Haus, und dein Haus ewiglich vor dir; dein Thron sei befestigt auf ewig.“ (II. Sam. 7,16). Aus V. 4 spricht uns ein Ereignis an, das, vielleicht nicht so sehr wichtig an sich, seine Bedeutsamkeit durch den Zeitpunkt, in dem es sich zugetragen, erhält. Der Sieg über Ammon und die Eroberung seiner Königsstadt Rabba, sie endeten damit, daß „er die Krone ihrem Könige von seinem Haupte nahm, an Gewicht ein Talent Goldes und Edelsteine daran und sie auf das Haupt David's setzte . . .“ (II. Sam. 12,30). Diesem Ereignis war ebenfalls eine Botschaft desselben Propheten **נָהָנָה** vorausgegangen, die im Gegensaße

zur früheren, überwähnten, Batseba betraf, traurigen Inhalt und tief-schmerzliche Folgen hatte. David hatte am Krankenbette seines Kindes geweint und an der Bahre dieses Kindes — geschwiegen. Dann war ihm Salomo, „der Gottesliebling“, von Batseba geboren und der Sieg über Ammon verliehen worden. David fühlte sich wieder der Gottesgnade teilhaft und stimmte seine Danklieder an. Eines dieser Lieder hat unverkennbar in unserem Psalm seinen Wider-hall gefunden. Doch ebenso deutlich ist der Ton weiter Allgemeinheit, zu dem der Psalm von R. 8 an übergeht. Mit dem בְּ הַמִּלְחָמָה בְּ בְּתַחֲבֵת wird die aus den Erlebnissen des Königs David hervorge-heide Lehre zu einer Tendenz geprägt, die dem König überhaupt gelten, und sich im Geschicksgang der Nation und ihres Königtums erfüllen und bewahrheiten soll.

Haben wir am Anfang des Psalms einen freundlich lachenden Himmel über dem Königsthron in Israel gespannt gesehen, von dem Gottes Segnungen herniedersteigen, so erblicken wir am Ende des Psalms diesen Himmel rot gefärbt von den Glüten des „Feuerofens“ den der göttliche Zorn für die „Feinde“ und „Hasser“ anziendet, und Gottes Pfeile fliegen gegen das Böse und Falsche in der Welt und verfehlten nicht ihr Ziel.

Lohn und Strafe vollziehen sich in der Welt, und hoch erhaben über beiden thront der ewige Gott in seiner von der ganzen Welt verherrlichten Macht. Ihm יְהֹוָה steigt zum Schlusse das Psalmlied empor. Diese „Welt“ aber ist die messianische Welt, die König David erschaut, und der wir entgegenharren. —

Einzelnes.

1) לְמִנְצָחָה Wie im vorigen Ps. 20 übersetzen wir auch hier das „לְדוֹד“, mit: von David und nicht mit: an David.

2) הַבְּעֵז Des Königs Begehr nach Machterhöhung deckt sich vollständig mit dem Wunsche der Erhöhung und allgemeinen Anerkennung Deiner Macht, o Gott. Darum freut sich der König deines Triumphes, und deine Hülfleistung ist ihm nicht eine Herab-minderung des eigenen Verdienstes. Diese Hülf dient nicht nur dazu Großes zu erringen, sondern sie selbst ist die größte Errungen-schaft, über die der König gar sehr jubelt (vgl. מְהֻרִית).

3) נַתְתָּה לְבוֹ Zwischen dem positiven und dem negativen בְּלַמְנַעַת ist ein nicht bloß formeller Unterschied. „Nicht ver-

weigern" bedeutet etwas wenn auch oft unliebsam jemandem zu erkennen, worauf dieseremand ein Recht hat. „Geben“ ist der Vollzug dieses Zuerkennens, und „wer sogleich gibt, gibt doppelt“ und gibt geru. So: **אֶל תִּמְנַע טוֹב מִבְּעָלָיו** „Verweigere das Gute nicht dem, dem es gebührt“ (Spr. 3,27). — Dem König Achab ließ der Sieger Benhadad sagen: „Dein Silber und dein Gold — mein ist es, deine Frauen, und deine schönsten Kinder — mein sind sie“. Darauf antwortete der König Israels: „Es ist so, wie du gesprochen, mein Herr, o König! Dein bin ich und dein ist alles, was ich besitze!“ Darauf ließ Benhadad abermals sagen: „Meine Botschaft an dich war so gemeint: dein Silber und Gold, deine Frauen und Kinder sollst du mir geben.“ **לֵי תִתְנַזֵּן** Hierauf nun beklagt sich der König Israels bei seinen Ältesten und sagt: Erkennt und sehet doch, wie Böses dieser verlangt. Bereits hat er zu mir wegen meiner Frauen und Kinder, meines Silbers und Goldes gesandt, und ich hatte es ihm nicht verweigert (*I. Kön. 20, 3—8*). Also mit dem **לְךָ אֲנִי וְכָל אֲשֶׁר לְךָ** hatte Achab dem Benhadad das Recht zuerkannt auf seinen ganzen Besitz, und dieses Zugeständnis bezeichnet Achab mit **לֹא מִנְעַתִּי מִמְּנָה לֵי תִתְנַזֵּן**. — Wenn nun Gott seinem gesalbten Könige schon das Herzensbegehr, wie es als reiner Wunsch emporkeimt, gegeben **תְּאוֹת לְבוֹ נָתַתָּה לוּ**, so hat dieser Wunsch, da er in der Sprache über die Lippen tritt, bereits ein Recht auf Gewährung, und Gott verweigert dem Flehenden nicht das, was sein ist. **וְאַרְשָׁת שְׁפָחוֹ בְּלֹא מִנְעָתָה** Das in **נָתַתָּה** soll vielleicht mit der vollen Schreibung des Wortes anzeigen, daß die Gabe rücksichtslos und voll gegeben sei, wie das **כָּלֵה** am Ende des Verses dem Inhalt dieser beiden ersten Verse den Charakter der feststehenden Wahrheit verleihen, und ihn zum Leitmotiv des ganzen Psalms machen will. Gottes Machtverherrlichung ist alles, was der König wünscht, und Gottes Sieg ist sein Triumph. Daher ist dem Herzensbegehr des Königs Gewährung sicher. Gott mit dem König und der König mit Gott — das gewährleistet den Bestand des Königtums in Israel für ewige Zeiten.

4) **בַּי תִּקְרְבָּנִי** Wenn wir uns der oben (unter „Allgemeines“) angeführten Sendung des Propheten **נָהָם** an David erinnern, so erscheint uns dieser „voraus eilende“ Heilesgruß, auf den die

Krönung mit der ein Goldtalent wiegenden ammonitischen Krone folgt, in besonders hellem Lichte.

Dass hier nicht von der eigentlichen Königskrone Israels sondern von einer andern, dieser von außen (von Ammon) hinzugefügten Krone die Rede sei, soll vielleicht durch das **תשׁת לְרַאשׁוֹ**, angedeutet werden.

ארך ימים חיים Die Steigerungen in diesem V. von **חַיִם** bis **עוֹלָם וּד'** zeigen offenbar, dass diese nicht nur quantitativ sein wollen. Es ist hier vielmehr ein Leben gezeichnet, dass sich nicht bloß in die Länge, sondern hauptsächlich nach der Höhe dehnt. Die Fortdauer der Person im Reiche des Seelenlebens und der Fortbestand der Nation bis in die späteste Zeit der Entwicklung und Erfüllung des von Gott bestimmten Zweckes — sie sind hier gleichzeitig gekennzeichnet.

6) **גדול** In diesem V. sind drei Grade der ehrenden Auszeichnung genannt: **כָּבוֹד כָּבוֹד הַוד'**. **כָּבוֹד** ist die Bedeutamkeit und Gewichtigkeit der Person bezeichnet, die den Erfolg, und zwar den Erfolg durch Gottes sichtlichen Beistand für sich hat. Es ist dies ein Gewicht, das auf der Wage der Geschichtsentwicklung schwer wiegt und dem, der es besitzt, auch den vernunftlosen Geschöpfen gegenüber ein überwiegendes, furchteinflößendes Ansehen sichert. **הַוד'** bezeichnet die innere moralische Würde, die mir vom Menschen selbst errungen, und von den Menschen erkannt und gewürdigt werden kann. Diese im Innern gepflegte Eigenschaft des seinem Gotte anhaugenden, der von Gott gestellten Aufgabe nachlebenden Menschen macht ihn der äußern prachtvollen Ehrenzeichen wert, mit welchen ihn die bewundernde Weltwelt umgibt. **הַדר** ist dem **הַוד'** als Vorbedingung vorangestellt, und es ist besonders hervorgehoben, dass auf dem Haupte des Gotteslieblings sich beide: **הַוד' והַדר** und **הַדר** das Gleichgewicht halten **עליו**¹⁾.

7) **כִּי תִשְׁתַּחֲוו** Mit demselben Worte, mit dem in Vers 4 die Kronverleihung bezeichnet wurde **תשׁת לְרַאשׁוֹ עַטְרַתְפּוֹ** wird hier der

¹⁾ Wo es sich um die Übertragung des Gottesgeistes und der von diesem bedingten Prophetengabe von einer Person auf die andere handelt, wird diese innere Potenz durch **הַוד'** ausgedrückt. So **ונְתַת מְהֻדָּך עַלְיוֹן**. Wo der Mensch den übrigen geschaffenen Wesen als rechtmäßiger Herrscher gegenübergestellt wird, da heißt es (Psal. 8) **וְהַדר מֵעַמְּדָךְ מְאֻלָּדִים וּכָבוֹד** und **וְהַדר תְּעַטְרַתְפּוֹ תִּמְשִׁילָךְ בְּמַעַשָּׂה יְדֶיךָ**. Die Kreaturen haben für im Innern

Träger der Krone zum Segen der kommenden Geschlechter bestimmt **תְּשִׁיתָהוּ בְּרֻכֹת**. Bei diesem Kronenträger soll keine Selbstüberhebung aufkommen, und nur die Wonne freudig stimmen, die von Gottes Augeicht ihren Strahl borgt, die also Ihm יְהָיָה wohlgefällig ist.

8) **בַּי הַמֶּלֶךְ** Wir haben es uns bereits (unter „Allgemeines“) angemerkt, daß mit diesem Vers der Edeengang des Psalms eine Wendung nehme. Das Ergebnis des bisher Gesagten wird zur Sentenz erhoben. Daß sich diese dem im einzelnen Ausgeführten eng anschließe wird auch äußerlich dadurch sichtlich gemacht, daß Vers 8 mit demselben Worte wie Vers 7 beginnt, mit **בַּי**. Es ist derselbe Faden, der aufgenommen und auf die Allgemeinheit ausgedehnt wird. — Der König, in dem **לְעֵד** verkörperlt sein soll, steht fest, indem er **בּוֹטֵחַ בְּהָ** ist, und durch des Höchsten Gnade **עַלְיוֹן** wird dieses **בְּתַחַן** und damit der König selbst unerschütterlich sein.

בְּתַחַן Zuversicht in Gott soll ja ihrer Natur nach die freie Herzensgabe des Menschen sein und in dessen innerstem Wesen wurzeln. Dennoch bedarf auch diese edle Pflanze und der Boden, in dem sie wurzelt der göttlichen Gnadenonne, damit sie erstarke und gedeihe. Damit nun die menschliche Willenskraft, die die treibende Kraft des sein soll, nicht als von Gottes Spruch getrieben, der Grund nicht als Folge erscheine, wird hier neben **ה**, auf den das **בּוֹטֵחַ** gerichtet ist, noch **עַלְיוֹן** genannt, die auf den **בְּה'** einwirkt. — So freien Menschenentschließung und Gottesgnade um den einen festen Mittelpunkt, um **ה**. — Dieser Kreislauf findet sich deutlich beschrieben in einem andern mit unserem Vers korrespondierenden Psalmverse, der lautet: **רַבִים מִכְאֹבִים לְרַשֵׁעַ וְהַבּוֹטֵחַ בְּה'** (*Psi. 32,10*) „Biel sind der Schmerzen dem Ungerechten, und der auf Gott Vertrauende — Huld wird ihn umgeben“. In diesem **הַכֹּד יִסְבְּנָהוּ** ist nicht nur der Lohn, sondern auch die Genesis des Gottvertrauens enthalten.

des Menschen keine Empfindung. Gleichwohl strahlt ihnen vom Himmel herab die stille Majestät, die nur in eine sittliche reine Welt einzehen will: **אֲשֶׁר עַל הַשְׁמִימָה** **תְּגַנֵּה הַוֹּדֵךְ עַל**. Den Heldenkönig aber, der in seinem Königs-schmucke vor sein Volk hintreten soll, gürtet das Psalmwort mit dem Schwerte unter dem Zurufe: **חָנוּן הַרְבֵּךְ עַל יְרֵךְ נָבוֹר** (*Psi. 45*) „Sei ein Held, innerlich würdig und äußerlich geschnüdet!“

9) **תְּמִצָּא יְדָךְ** Daß dieses „לְעֵת“ sich auf den in V. 8 mit „הַמֶּלֶךְ“ bezeichneten König beziehen sollte, ist schwer anzunehmen. Abgesehen davon, daß wir dann plötzlich von der dritten Person, von der V. 8 redet, zur zweiten in V. 9 angeredeten Person übergehen müßten, würde V. 10 große Schwierigkeiten bieten. Man müßte nämlich, wie dies mehrere Erklärer notgedrungen auch wirklich tun, das „לְעֵת פְּנֵיךְ“ gleichfalls auf den angredeten König, also auf einen Menschen beziehen. Dies ist aber fast unmöglich, denn wenn „פְּנֵיךְ“ in dem Sinne von Zorn, Zornblick und Ähnlichem kommt im ganzen biblischen Schrifttum wohl oft bei Gott, jedoch nicht ein einziges Mal beim Menschen angewendet vor. Es ist aber immer etwas bedenklich, einer Bequemlichkeit der Interpretation zuliebe ein derartiges Unicum zu schaffen.

Die Midraschweisen haben dieses „תְּמִצָּא יְדָךְ“ offenbar auf Gott bezogen (Rabb. Esther 1), und wir glauben dem nichts zu vergeben, wenn wir — in diesem Falle — den dem **דָּרֹשׁ** sich anschließen lassen. **אַיִבֵּיךְ** sind, wie wir bereits wissen, die Urheber aus Prinzip, die sich zumeist im Verborgenen halten und die Männer der Tat, die Keulenschläger vorschieben. Du erreichst sie in ihrem Versteck **תְּמִצָּא יְדָךְ לְכָל אַיִבֵּיךְ**. Ihrem indirekten Wühlen begegnet deine Hand vernichtend auf den indirekten Wegen deiner Waltung. Die leidenschaftlich erregten Hasser aber, die ihre Keulen schwingen, schlägt Deine Rechte nieder. **וַיְמִינֶךָ תְּמִצָּא שְׂנָאיךְ**.

10) **תְּשִׁיחַתְמָוָה** Zum dritten Male¹⁾ in den wenigen Versen kehrt die Wurzel wieder. **תְּשִׁיחַת** **לְרָאשׁוֹ** in Vers 4 **תְּשִׁיחַת** **בְּרֻכּוֹת** in Vers 7 und **תְּשִׁיחַתְמָוָה** hier in Vers 10. So wenig dies Zufall ist, ebenso wenig ist es Zufall, daß das „לְעֵת פְּנֵיךְ“ in unserem Verse an das „פְּנֵיךְ“ in V. 7 anflingt, dabei aber das gerade Gegenteil von Freude, nämlich Zornesblick bedeutet. Schon aus diesem — wenn man will, rythmischen — Grunde möchten wir unsere Verse 9 und 10 so gut wie das entsprechende Wort in Vers 7 auf Gott beziehen.

לְעֵת פְּנֵיךְ הַ בָּאֲפֹו יְבָלָעָם Wir haben in Vers 8 gesehen, wie neben **הַ** noch der Gnadenbote Haschem's: **הַסְדָּעָלִין** zur Stütze des **בוֹתָה** genannt wurde, um so bei allem Einfluß, den die Gottesfügung auf den Willensentschluß des Menschen hat,

¹⁾ Vom vierten „תְּשִׁיחַתְמָוָה“ in V. 13 f. zu V. 13.

diesem letztern einen Grad von Freiheit zu wahren. **הַ** erzwingt das בותחָן nicht; **הַסְדֵּן עַלְיָן** hilft nur dabei etwas, bei manchem sogar etwas viel, nach.

Dasselbe wiederholt sich nach der entgegengesetzten Seite hin in unserem V. 10. — Dein Zornesblick „בְּנִיר“, macht die Feinde und Hasser dem Feuerofen gleich, so daß sie wie dieser geeignet sind all die Dornen und Disteln einer bösen Gesinnung und nichtswürdiger Taten zu vernichten, also die Selbstvernichtung zu vollziehen. Das tut der Geist des göttlichen Zornes, dann kommt **הַבְּאֶפְיוֹ** und vernichtet sie. — Diesem „Geist des göttlichen Zornes“ ist hier dieselbe Rolle zugewiesen, die oben der „Gnade des Höchsten“ von Ihm, dem Höchsten יְהָה, beschieden war. Dort zur Rettung, hier zur Vernichtung¹⁾.

לְנֵת בְּנִיר (11) Hier wird das in V. 10 angekündigte „זְרוּעָם“, vorbereitende Strafgericht bis zu Ende geschildert. Das „מַבְנֵי אֱדָם“ fehrt in etwas anderer Form, aber auch als Wirkung der **בְּנֵי הָבֵשִׁי רֹעַ** in Ps. 34 V. 17 wieder, wo es heißt: **בְּנֵי הָבֵשִׁי רֹעַ** Die Frucht ihres Wirkens muß von der Erde und der Fruchtträger **זְרוּעָם** aus der Menschheit verschwinden.

בְּיַבְּזֹו עַלְיָךְ (12) Von einem Erklärer (Hirsch) ist zu dieser Stelle das Analogon aus Nahum 1,11. **כַּמֵּךְ יִצְאָה הַוְשֵׁב עַל הַדְּרֻעָה יִעַזְן בְּלִיעֵל** herangezogen und zur Erklärung des **נַשְׁׂאָלָה עַלְיָךְ** auf die Stelle in I. Chr. 1, 21 hingewiesen worden. Dort, in Nahum, ist der König von Assyrien, Sanherib gemeint. Hier dringt die Prophetenschau des Gottesängers bis in die spätere Zeit des Titus und wohl über diese hinaus bis an's Ende der Galuthzeit Israels (Raschi z. St.).

Sanherib, Nebukadnezar, Antiochus, Titus und wie die Feinde unseres Gottes und Bedränger unseres Volkes noch geheißen haben und noch heißen mögen — sie hatten und haben jeder seine Zeit und seinen eigenen, zumeist auf politische Machtvergrößerung hinauslaufenden Zweck, zu dessen Erreichung ihnen die blutigsten, grausamsten

1) Bedenklich erscheint uns hierbei noch, daß **הַסְדֵּן עַלְיָן** uneingeschränkt steht, während **בְּנִיר** durch das Wörtchen „לְנֵת“ auf eine gewisse Zeit beschränkt erscheint. Dies mag uns folgendes sagen wollen: Dies **הַסְדֵּן עַלְיָן** ist das stetige Moment der Gotteswaltung, während **בְּנִיר** als Vorbereitung des Strafgerichts nur zu der Zeit eintritt, wenn der sittlich rechtliche Bestand der Welt dies unausbleiblich erfordert.

Mittel gut genug waren und — sind. — Die Geschichte hat diese Tyrannen, einen nach dem andern gerichtet, die Gottesvergeltung hat sie vernichtet. Sie sind sich selbst zum Feuerofen geworden, in dem sie sich gegenseitig aufzehrten „dein wenn sie, gleich fest verschlochtenen Dornen, an ihren Trinkgelagen schwelgen — sollen sie verzehrt werden wie völlig dürre Stoppeln“ (Mahum 1, 10). —

Doch es soll die Zeit kommen, wo diese „Dornen“, diese סִירִים סְבָכִים שֶׁבֶם (13), die einzeln ihre Spitzen nach oben gewandt“ עַד סִירִים סְבָכִים שֶׁבֶם in ihrer Gemeinschaft als „in einander verschlungen Dornenbund“ von dem vernichtenden Glüppfeil Gottes getroffen werden. Es kommt die Zeit, da Gott nicht die Freveler allein, sondern den ganzen gewaltigen Frevel von der Erde hinwegtilgt.

Da stellst du sie hin, daß sie Schulter an Schulter, eine Dir gegenüber stehende Front bilden. Das ist die hervorragende Schulter, die das Haupt des Gesamtkörpers von „רֹעֵה“, und מַזְמָה, all der Schlechtigkeit und Ränke und — die Verantwortung für diese trägt.

Diese שֶׁבֶם stellt die Einheit dar, zu der die verschiedenen vielseitigen, je nach den Einzelinteressen auseinander gehenden Sonderbestrebungen der gesetzlosen Tyrannie und der feilen Sklaverei, des Unrechts und der Gewalttätigkeit zusammenwachsen, und diese שֶׁבֶם ist das Ziel Deines vernichtenden Geschosses.

Singt es ja unser Psalmlist in seinem Stufenliede Ps. 125,5 והם יוכלות ויליכם ה' את פועלן האון שלום על ישראל : „Die aber, die ihre frummen Wege, vom Geraden abliegend, ziehen, die lasse Gott mit den Übeltätern zusammengehen — Friede über Israel!“ Unser Vers zeigt uns nun den Zeitpunkt, in dem die שֶׁבֶם, und die שִׁיחָה, zusammengehen und als שֶׁבֶם zusammenstehen — Gott gegenüber. Das ist der Zeitpunkt, wo על ישראל zur Wahrheit wird. Wir setzen dieses bedeutsame Wort nochmals hierher, um zu zeigen, daß die viermalige Wiederkehr dieser Wurzel שִׁיחָה in unserem Psalm auf einem bestimmten Ideengange als Erkennungszeichen dient. — Zweimal ist dieses Wort mit Bezug auf unseren König David und zweimal ist es mit Bezug auf seine Feinde, auf die Feinde Gottes angewendet.

In V. 4 bezeichnet לשׁית לראשו die momentane Auszeichnung des von Gott mit der Krone, ja mit mehreren Kronen belehnten König David.

In V. 7 wird mit dem Ausdrucke **כִּי תַשְׁתַּחַז בָּרוּכָה לְעֵד** der Gottesgesalbte zum Segen für die kommenden Geschlechter eingesetzt. Die Einzelhandlung und der Einzelmoment gewinnen ihre nachhaltende Bedeutung für das ganze Volk, für dessen Vertreter, und für die späteste Zukunft, deren Träger König David sein soll.

כִּי תַשְׁתַּחַז כִּתְנוֹר אַיִּבָּס וְשִׁנְאיָם In V. 10 vollzieht sich unter dem Ausdrucke ein Strafgericht an, die, jeder in seiner Art, ihre von Gott abweichenden, krummen Wege wandeln, und in V. 13 richtet sich unter dem Zeichen **כִּי תַשְׁתַּחַז שְׁכָם** das vernichtende Urteil dauernd gegen die Vertreter des Bösen, um den Frevel endgültig aus der Welt zu bannen. Es ist die Verallgemeinerung des bösen Prinzips einerseits und die Verewigung des Sieges des Guten anderseits, die das Schlußwort des Weltenrichters bilden. — In der Form einer Proportion ausgedrückt, können wir sagen: Vers 13 verhält sich zu Vers 10, wie sich Vers 7 zu Vers 4 verhält.

14) **רֹומָה ה' בֶּעֵץ** Der Psalm tönt aus mit der Erhebung Gottes in seiner Macht. Es ist die Gottesmacht, die am Beginn des Psalms gefeiert wurde **מֶלֶךְ יְשָׁמֵחַ בֶּעֵץ**. Der König freut sich ihrer, und die in ihren Gegensätzen ausgeglichene Menschheit blickt einst huldigend zu ihr empor. —

Kap. 22.

Allgemeines:

Dieser Psalm hat durchaus nationalen Charakter, so sehr auch einzelne Verse desselben mit ihrem Inhalt aus dem Leben unseres Königs gegriffen zu sein scheinen und auch wirklich gegriffen sind. — In unserem Psalm ist Israel in seinem tiefsten Galuthweh gedacht. Wie die Nacht gerade bevor es Morgen werden will alle ihre Finsternis zusammennimmt, um dem Morgenstrahl zu wehren, so drängen sich alle Schmerzen und Leiden, die die verschiedenen Galuthperioden über Israel gebracht, am Ende der Leidenszeit, dieser scheinbar endlosen Nacht, zusammen und stemmen sich gegen die große, weltbezwingernde **אֱלֹהָה**-Tat, ja auch gegen die erhabene, besiegende, **אֱלֹהָה**-Idee. — Was Unwissenheit, Roheit und böser Haß, was diese Mächte der Nacht an schwarzem Verdacht und finsterer Verfolgung gegen Israel kehren konnten, haben sie zusammengeballt zu einen dichten Riesengewölk, das nur selten von einem friedlichen Stern bestrahlt wird, und das vor dem Himmelstore gelagert ist,

durch das auf Gottes Geheiß das Licht einziehen soll in die des Lichtes harrende Welt. Die Hindin des Waldes weiß es dennoch, daß es Morgen wird. Sie fühlt es, daß der Morgen naht mit seinem beglückenden Lichtstrahl und seiner belebenden Frische, und sie, die flüchtig eilende, strengt ihre letzte Kraft an, um aus der Nacht mit ihrem mordgierigen Raubgetier sich in den Morgen hinein zu retten. Der Psalmist läßt uns am Eingang seines Psalms die „*אילת השחר*“ im Geiste sehen, und eine innere Stimme ruft uns zu: das bist du selbst, du armes, von den Schrecken der Galuthnacht, von all den nach deinem Leben gierigen Feinden umgebenes Volk Israel! Die Stimme erhält ihren wehmütigen Klang und gestaltet sich zum Worte und Liede, denn der Sänger hat einem Instrumente den Namen „*השחר אילת*“, gegeben und begleitet auf diesem Instrumente sein Lied, aus dem das ganze Weh und die ganze tiefe Sehnsucht seines Volkes herausklingen. — Wir glauben unsern Psalm folgendermaßen einteilen zu dürfen:

Vers 1—12. Die schmerzliche Klage, die sich bis zu einer Frage an die Vorsehung, bis zu dem verzweifelten „mein Gott, mein Gott! warum?“ versteigt. Rückblick auf die Zeit der Väter. Dem gegenüber die Jetzzeit, in die der Hohn der Feinde hineintönt. Selbstermutigung zu unwandelbarem Gottvertrauen.

Vers 13—22. Schilderung der feindlichen Angriffe auf den Psalmisten, in welchen die Angriffe auf den Bestand Israels zu erkennen sind, wie sie von Israels Hässern mit bestialischer Wut auf unseres Volkes heiligste Güter unternommen wurden. Die ergreifende Schilderung klingt in V. 20—22 in einem bangen Hilferuf aus.

Vers 23—32 setzt die von Gott gesandte Hilfe voraus und läßt das Danklied der geretteten Nation vernehmen, zu welchem der persönliche Dank des Königs den Grundton gibt. Späte zukünftige Geschlechter überkommen aus der Vergangenheit die Lehren der Gotteswaltung und die Wohltaten der Gottesfeste und übernehmen die Pflicht ewiger Dankbarkeit gegen Gott, den Schützer des Hauses David und den Erhalter des Hauses Israel.

Einzelnes:

1) *למנצח* Bereits oben (unter „Allgemeines“) haben wir in „*אילת השחר*“ eine Metapher für die Gemeinschaft Israels erkannt. Kimchi begründet diese sinnbildliche Bezeichnung mit dem Ausrufe

dieser Gemeinschaft: **השׁבַעֲתִי אֶתְכֶם בְּצָבֹאות או בְּאֵילָות הַשְׁדָה**. „**וְ** beschwöre euch, ihr Töchter Jerusolaims, bei den Gazellen und Hindinen des Feldes . . .“ (Hohel. 3, 5) und mit dem ferneren, vom Trauten der Tochter Zions gebrauchten Bilde: **מי זוֹת הַנְשָׁקֶפֶת כִּבְשׂוֹן שָׁחָר** „wer ist sie, die glänzt wie die Morgenröte . . .“ (Hohel. 6, 10). Die Traute gleicht bald der Hindin, die den Morgen ersehnt und bald ist sie selbst dem erglänzenden Morgen gleich, jenachdem an die Zeit des **גָלוֹת** oder an die der **נָאולָה** gedacht wird. **אִילָת**, der Wortbildung nach von **אֵיל**=Kraft stammend, hat nur wenig physische Kraft und keine andere Waffe zu ihrer Verteidigung gegen all die wilden reisenden Tiere als ihre Schnellfüßigkeit. Hat der Feind einen Vorsprung gewonnen und liegt er in der Nähe der Verfolgten auf der Lauer, so ist die arme **אִילָת** verloren — wenn Gott nicht auf wunderbare Weise hilft. So war's in den Tagen der Königin Esther, der von den Midraschweisen mit Vorliebe der Name **אִילָת הַשָׁחָר** beigelegt wird. In unserem Psalm werden so viele Bilder aus der Reihe der mächtigen, reisenden Tiere vorkommen, **אָרִי, כָּלֵב, רָם**, daß die sanfte **אִילָת** an der Spitze des Psalms, die gleichsam all den ihr aus dem Waldrevier drohenden Gefahren ausgesetzt ist, unser tiefes Mitgefühl erregt und zugleich in künstlerisch poetischem Sinne einen das Ganze belebenden wirksamen Kontrast zu schaffen imstande ist.

2) **אֱלֹהִים** Ist's ein linguistischer Zufall, daß die **אִילָת** in ihrer Verlassenheit !**אֱלֹהִים!** **אֱלֹהִים!** ruft? Dann ist es ein reizend schöner Zufall. Ich stamme von Dir, den der Schwäche mit **לְעֹזָרִי הַשָׁה** herbeiruft, und mir fehlt die Kraft, wenn Du mich verlässest, warum mein Gott, meine Stärke, willst Du mich verlassen? Warum so fern von meiner Hülfe, von den Worten meines Gestöhnes? (**דְּבָרִי שָׁגָנִי**). Ein Gestöhnen, das Worte hat, ist nicht vom augenblicklichen Schmerz dem Stöhnenden erpreßt. Der wütende Schmerz hat Seufzer und Angstgeschrei aber keine Worte und noch weniger — Lieder. Wir dürfen aber nicht vergessen, daß so sehr der Psalmist sich in die traurige Lage des zukünftigen Israel hinein versetzt, so daß wir oft die Stimme dieses in drei- und viermaligem Exil ächzenden Volkes und nicht die Stimme seines als König gefeierten Sängers zu vernehmen meinen, daß es ja doch die Vorahnung und Vorempfindung dieses in seinem Volke aufgehenden Königs sei, die uns aus diesem **תְּהִלִּים**-Buche anspricht. Die Vorempfindung aber,

auch die des größten Schmerzes, hat Worte, so gut wie die Nachempfindung, die den wilden Schmerz ablösende Wehmut, Worte, weiche, rührende Worte hat. David hat Worte für den tiefgreifenden Schmerz seines Volkes der Zukunft, ja er hat Lieder für diesen Schmerz und er lehrt sie ihm und nennt sie **דברי שאגתי**.

3) **אלדי** Und doch, mein Gott, bleibt mein Aufen am Tage ohne Erhörung und das Klaglied mit seiner sänftigenden Macht bleibt ohne Wirkung, und es verschafft mir nicht die ersehnte Rast, wenn es durch die Nacht tönt. —

4) **וְאַתָּה קָדוֹשׁ** Und doch bist du der Heilige, thronest, wo Dir Israels Loblieder ertönen!

Und doch sollen diese Loblieder, diese „**תְּהִלִּים**“=Lieder“, wie sie der Brust des bei **אֵילַת הַשָּׁחַר**, seinem Volke den Morgen kündenden Königs entsteigen, mein teures Volk auf seinen schweren Geschicksgängen begleiten. — Also von der einen Seite das Geständnis, daß Wort und Lied ohnmächtig seien das von Gott seinem Volke bestimmte Leidensgeschick in seinem Gange aufzuhalten, oder auch nur den schwer Leidenden einige Rast und Ruhe zu verschaffen, von der andern Seite aber der im unerschütterlichen Gottvertrauen wurzelnde Satz: Gott, der Heilige, thront, wo **תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל** ertönen, und darum dürfen diesem **תְּהִלּוֹת** diese **תְּהִלּוֹת** nie und nimmer fehlen. — Wir müssen gestehen: diese Bescheidenheit in der Auffassung und Bewertung der eigenen Sanges- und Trostesgewalt, verbunden mit dem Bestreben die **תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל** dennoch seinem Volke zu schenken und zu erhalten als die Gewähr des Israel nahe bleibenden Gottes-thrones — sic ist schön und wahr! Mit diesem **וְאַתָּה קָדוֹשׁ**, mit diesem „und doch!“ ist dem **לִמְהֹעֲבָתַנִי** in Vers 2 das Gegengewicht gegeben. Bleibt mir auch die helfende Tat Jahrhunderte, Jahrtausende lang fern, wenn mir nur das Wort nahe bleibt, das begeisterte, tröstende, ermutigende Wort, das mir die Kraft gibt auszuhalten im Hoffen und Warten auf die so lange ausbleibende Rettungstat, so bin ich nicht ganz verlassen. —

5—9) **כְּךָ — אֶלְיךָ — וְאַנְבֵּי — בְּלָ — נְלָ —** Unsere Väter und — ich. Durch die Gegenüberstellung erscheint dieses „Ich“ in seiner von der Verachtung der Menschen und dem Gespötte der Völker zum Wurm herabgedrückten Erniedrigung. Das **בְּלָ** **אֵל הַיְלָטָהו** erinnert so sehr an das **לִמְהֹעֲבָתַנִי** **בְּנוּי אֵיהֱ אֶלְדִּיחָם**.

10—12) **אֶל רְחִקָּה — עַל־כִּי — אֶל** Ja wohl! Wir nehmen die Spötter beim Wort. Was sie uns höhnend vorwerfen: unser grenzenloses Gottvertrauen ist unser Stolz und unsere Rettung — **כַּבְשֵׁה — נַכְפֵּה**: Unmittelbar und mittelbar gabst Du mich dem Leben und sorgst Du dafür, daß eine Mutter an ihrer Brust mit ihrer Nahrung und ihrer Liebe mich am Leben erhalte. Hatte ja diese Mutter in ihrer Bedrängnis keinen andern, dem sie ihr Kind vom Schoße aus übergeben konnte, als nur Dich allein, und hat ja die Mutter ihr Kind gelehrt das erhabene Wort aussprechen: „mein Gott bist du“! — Meine Mutter übergab mich Deiner Hüt und lehrte mich Dich, den Hüter beim Namen rufen, wenn Gefahr naht. — Nun, die Gefahr, die Seelenbedrängnis ist nahe, und ich ruße Dich, den Helfer — o bleibe nicht fern!

18) **סִכְפָּר** Von Vers 13 an werden Israels hochmütige siegestrunkene Peiniger aufgezählt. Was sie in Babylonien, Medien und Rom an Israel verübtten, war nicht mehr menschlich. Bald wie Löwen im Sprung, bald wie wilde Tiere mit wuchtigem Stoß und bald wie wütend bissige Hunde — so fallen sie das arme Volk Israel an und instellen es wie ein dem grausamen Tod geweihtes Wild. Wer will aus den in diesen Versen widerhallenden Schreien des Entsetzens erkennen, ob sie von den Opfern des „nordischen Meygers“ oder des römischen Ruhmesgötzten ausgestoßen sind? — Welch furchterlich zerzerrende, zerplitternde Wirkung hatten diese „Auswanderungen Juda's“ auf den Zusammenhang und die Einheitlichkeit seines ganzen Stammes- und Volkslebens. „Wasser gleich bin ich ausgespülten, und gelöst haben sich meine Gebeine alle; mein Herz ist wie Wachs geworden, es zerschmilzt in meinem Zinnern“ (V. 15). — Raffe ich mich nun vom „Staub des Todes“ auf und versuche ich es, trotzdem „meine Kraft trocken wie Scherbe und meine Zunge am Gaumen klebt“ (16), meine aus dem Zusammenhange gerissenen Glieder zu zählen, ob sie sich zu einem organischen Körper verbinden ließen und ob diesem Nationalkörper die Seele wiederkehren würde — „da schauen sie es und laben sich an meinem Anblick“.

19) **צְלָמָה** Sie wollen den zerschellten Israelskörper, dem die Seele, das Bewußtsein und die Macht ein Recht geltend zu machen fehlen. Diesem Körper können sie die Umkleidung stückweise abstreifen und sich aneignen. So können sie Israels kulturelle Sitten und Bräuche, soweit sie äußerlicher Natur und aus der Vorzeit in die

Zeitzeit herüberzuholen sind, in ihre Tempel verpflanzen und seine Priestergewänder ihren eigenen Priestern anpassen. Sie tun es auch: „Sie teilen meine Kleider unter sich und über mein Gewand werfen sie das Lôs“.

20—22 וְאַתָּה ה' — הַצִּילָה — חֹשִׁיעַנִי (Der Hilferuf wird immer lauter und dringender. Es gilt der Seele, „meiner Einzigsten“ (יחידתי), die so vereinsamt ihren Kampf kämpft gegen niedriges Getier, das für sie und ihren Kampf kein Verständnis und kein Erbarmen hat. אֲרִיה, פָּרִים, כָּלֶב — Du, o Gott, hast sie als deine Geisel losgelassen mit ihrer ganzen Kraft und ihrem wilden Ungezümm. Meine Kraft aber ruht in Dir allein, Du bist אֱלֹהִי, so eile zu meiner Rettung herbei!)

Wir haben uns hier einen neuen Wendepunkt im Psalms angemerkt (s. unter „Allgemeines“), wie wir glauben mit vielem Recht. — Von seinen eigenen von Kampf und Verfolgung so reichen Erfahrungen ausgehend, hat sich der Psalmist zu einer Zukunftsschau fortreisen lassen, die ihn das bittere Leid seines Volkes miterleben lässt. Der Sänger ist auf den Schwingen der Prophecy seiner Zeit vorausgeellt; der Prophetengeist hat ihn erfaßt und mit innerem Schrecken ob des Geschauten erfüllt. Es ergeht ihm wie es später auch Jeschajahu ergangen, dem unter der Last (בְּשֻׁתְּ), die ihm der Sehergeist auflastet, schier das Herz brechen will. — Da sucht der erschreckte Seher aus den Gefilden der Zukunft in die Gegenwart, aus den Zeitschäften des Nationalgeschickes in seine eigene Lebensgeschichte sich zurückzuziehen. Und auch da drängt sich dem von Gott erwählten König in Israel derselbe Seelenkampf auf.

Die Midraschweisheit hat gerade bei unserem Vers 22 stillgehalten und diesen Seelenkampf belauscht, und sie hat diesen innern Kampf unseres Königs in einer Allegorie so herrlich gezeichnet, daß wir es uns nicht versagen wollen die betreffende Stelle hierher zu setzen und mit einigen erläuternden Worten zu versehen. Die Stelle lautet: חֹשִׁיעַנִי מִפְּאַרְיָה (תהלים ב'ב) אֵיר יַעֲקֹב בֶּן אִידִי בְשֻׁעה שְׁחִידָד רֹועַה אֶת הַצָּאן הַלְּקָדְמָה וּמֵצָא אֶת הַרָּאָם יִשְׁן בְּמִדְכָּר וְהִי סְבָור בַּו שְׁהָוָא הַר וְעַלְהָ עַלְוָו וְהִי הַרָּאָם נַגְעֵר וּעַמְדָד וְהִי דָוד רַוְכָב עַלְוָו וְהִי מַגְעֵעַ עַד הַשְׁמִיטִים בָּאוֹתָה שֻׁעה אָמֵר דָוד: רְבַשְׁעֵ אֶם אַתָּה מַצִּילִי מִקְרָנִי רַאֲם אֲנֵי בָוָנה לְךָ הַיְכָל שֶׁל מַהְאָ אַמְתָה בְּקָרְנִי רַאֲם הַזָּה (י'א לְאַרְכָו מַדְדוֹ וַיָּאָ לְעַונְלֹו מַדְדוֹ) מַה עֲשָׂה הַקְבִּיה זָמֵן לוֹ אֲרִיה אַחֲרֵ בֵּין שְׁרָאָה

דָּרָא אֶת הַאֲרִיה רְבִין לוֹ וּבוֹ נְתִירָא דָּוד מִמְּנוּ אָמַר הוֹשִׁיעַנִי מִפִּי
אריה בְּשֵׁם שְׁמָקְרַנִי רָאֵם עֲנוֹתַנִי : (ילקוט שם)

„Hilf mir aus dem Rachen des Löwen“ (Ps. 22, 22). Hierzu meint R. Jakob, Sohn Jdi's: Zur Zeit als David die Schafe weidete, ging er und fand das Reüm schlafend in der Wüste. Er hielt dasselbe für einen Berg und bestieg es. Da erwachte das Reüm und stand auf. David ritt auf denselben und ragte immer höher hinan, bis er an den Himmel ragte. Da sprach David: Herr der Welt! Wenn Du mich vor den Hörnern des Reüm errettest, so erbaue ich Dir eine Tempelhalle, die hundert Ellen misst gleich den Hörnern dieses Reüm (nach einigen der Länge, nach andern dem Umfang nach gemessen). Was tat da der Allheilige? Er bestimmte für ihn einen Löwen. Als das Reüm den Löwen erblickte, da lagerte es sich. Nun wurde David von Furcht vor dem Löwen ergriffen und rief: Hilf mir aus dem Rachen des Löwen, wie Du mich erhört hast, als ich Dich von den Hörnern des Reüm aus gerufen. (Jalkut das.).

Ein schlafendes Reüm — so lag vor dem zur Königswürde berufenen Hirten David das Volk Israel, das er regieren sollte. **ראם**, ist ein Tier, das gewaltig an Kraft zugleich hochfliegend dem Ziele zustrebt. Israel wird mehrfach mit dem Reüm verglichen: Es hat die Hörner des Reümi, mit welchen es feindliche Völker stößt (Numbers V. M. 33, 17) und es hat gleichwohl hochfliegendes Streben wie das Reüm (Numbers IV. M. 23, 22). —

Soll Israel als das Volk physischer Macht und idealen Hochflugs geschildert werden, so wird es mit dem Namen „Reüm“ genannt. Reüm erscheint uns als eine Art Wappentier für den Ruhmehrschild Israels. Noch nie hat Israel so mächtig mit „Reüms-Hörnern“ nach den die Grenzen bedrohenden Feinden gestoßen, und noch nie hat in Israel das Bewußtsein, ein glänzend großes Gottesheer auf Erden zu sein, so sehr Platz gegriffen, als unter der glorreichen Regierung des Königs David.

Die im Midrasch angewandte Allegorie von „Reüm und Löwe“ stellt nun einen hochinteressanten Vorgang im seelischen Innenselben des Königs David, „dieses Helden auf hohem Reüm“ dar. — Es kam nämlich die Zeit, da es dem Könige auf seiner Reümshöhe, oder, um ohne Bild zu reden, auf seiner Ruhmeshöhe schwindlig wurde. Bei aller Verehrung unseres gefrönten Psalmisten müssen

wir zugeben, daß es im Leben dieses Herrlichen Momente gab, in denen ihm seine glanzvolle Stellung moralisch gefährlich, ja verderblich wurde. Bei Gelegenheit Uria's und dann wieder bei der Volkszählung „von Dan bis Beer scheba“ übermannte ein Gefühl der Selbstüberhebung einmal den dem Sinnenreiz unterworfenen Menschen, das andere Mal den der Ruhmesgier ausgesetzten König. Der reumütige König hat seine Schuld nicht zu verdecken gesucht, sondern das Bewußtsein derselben sein Leben lang tief im Busen getragen, wovon so viele seiner Lieder rührendes Zeugnis geben. — Da geschah es, bei der „Zerne von Aravna“, daß David seinem verzeihenden Gotte einen Altar erbaute und an diesen das Gelöbnis knüpfte: „Dies sei das Haus des ewigen Gottes und dieser der Altar zum Ganzopfer für Israel“ (זה הוא בית ה' האלדים זהה טובח לעלה לישראל ! דהב' כב א'). Hier nahm der von David gewidmete und von Salomo ausgeführte **היכל**-Bau seinen Anfang. In diesen beiden Momenten nun, in welchen für David mit der Ruhmeshöhe, mit den **קרני רם**, die Überhebungsgefahr so sehr gewachsen war, trat ihm in den Propheten Nathan und Gad der Geist der Prophetie warnend und strafend gegenüber.

Der Geist der Prophetie wird aber in den h. Schriften wiederholt allegorisch **אריה**-Löwe genannt.

Feschajohn erschaut den Propheten Chabakuk, wie er mutig auf seiner Warte steht und nennt ihn „den Löwen auf der Warte“ (אריה על מצפה א') (Jes. 21, 8 vgl. Rashi). — Der Prophet Amos ruft: „Brüllt der Löwe, wer wollte sich nicht fürchten? Der Herr, der Ewige redet, wer wollte nicht prophezeihen?“ (אריה שאג ידבר מי לא יירא א' י) Und der Prophet Jecheskel geißelte die ihre Kraft missbrauchende Prophetenschar, indem er ausrief: „Ihre Propheten, die in Rotten zusammenhalten, sind wie ein brüllender Löwe, der auf Raub ausgeht.“ (Jech. 22, 25. קשְׁר נַבִּיאִים בָּתוֹכָה בָּאֵר וּמַ)

Der Löwe auf der Warte — König David hatte ihn vernommen und war von Schrecken erfaßt worden, denn Schreckliches ward ihm verkündet. Höher und gewaltiger als Reem ist der Löwe, den Gott auf seine Warte gestellt, daß er den Machthabern der Erde Seinen Spruch entgegendorriere.

David vernahm den Spruch, und er bengte sich ihm und

betete: „Herr! Schütze mich vor dem Löwen, wie Du mich vom Horne Reems errettet hast!“

Wir begreifen es nun, daß der Psalmlist sich frei zu machen sucht von der großen, fürchterlichen Last, die im prophetisch erschauten Verhängnis seines Volkes seine Seele niederdrückt. Wir begreifen es, daß der Ausblick in des Volkes Zukunft und der Einblick in das Selbsterlebte dem König das Gebet erpressen: **חַוְשִׁיעָנוּ מִפֵּי אֲרִיה** —

23) **אַסְפָּדָה** Welcher Umschlag in der Stimmung! Der Sänger hat sich frei gemacht von der Empfindung des persönlich erlittenen und des seinem Volke bevorstehenden Geschickes und hat den Moment vor Augen, da der von ihm so innig angerufene Helfer in der Not geholfen haben wird. An diesem Moment ergötzt sich die hoffende Seele des Königs und will er die Seele des Volkes erheben. Als Bruder unter Brüdern verkündet der König den Namen Gottes, bis der enge Brüderkreis (**לְאַחִים**) sich zur Versammlung (**קָהָל**) erweitert.

24—29) **וַיָּרַא — בַּי — מִתְּאֻךְ — וַיָּבֹרוּ — בַּי — בַּי** Die Versammlung besteht zunächst aus **כָּל זֶעֶן יִשְׂרָאֵל**, aus der ganzen Nachkommenschaft Israels, die von den Familienhäusern Jakobs, **כָּל זֶעֶן יִשְׂרָאֵל**, ausgehend zu **זֶעֶן יִשְׂרָאֵל**, zur Nation geworden und als solche ihre Grundelemente, **וַיָּרַא ה'**, nicht verleugnet. So wächst der für den Aufruf des den Gottesnamen dankbar feiernden Königs empfängliche Kreis immer mehr an, bis er zum **קָהָל רַב** wird (B. 26) und bis alle Enden der Erde und alle Völkerfamilien in **כָּל אַסְכִּי אַדְן** — **כָּל מִשְׁפָּחוֹת נָוִים** — **כָּל הַמְּלֹכָה וּמוֹשֵׁל בְּנָוִים** (B. 28). In dieser Verbindung der Liebe und Strenge im göttlichen Walten zu einer erhabenen Einheit gipfelt die Gotteserkenntnis der Menschheit, die das Endziel aller Entwicklung ist.

30) **אַבְלָל** Vom Großen, Gauzen des alle Weltenden umfassenden Alls geht das Psalmwort zum Einzelnen, bis zum tief gebeugten Unglücklichen, über. Während der Mensch sich vor Gott zur Erde beugt wächst die Menschenhöhe in ihm. In der Gotteshuldigung belebt sich das Gemüt, das eine edle Lebensregung kaum mehr gekannt¹⁾.

¹⁾ **דְּשָׁנָן** von **דְּשָׁנָן**: Fettigkeit ist wohl Objekt im Satze, vgl. Sachs „Psalmen“ Note 3. St.

31) וְעַד Indem der Psalmist zum Abschluße dieses wichtigen Psalmsiedes kommt, setzt er die Summe hin, die sich aus all den die Gottesherrschaft auf Erden herbeiführenden Faktoren ergibt. — Alles ist Samen für die Zukunft, in der ein neues Geschlecht Gott angehören und die Gottesstaten verkünden will. Was Israel auf seinen langen Leidengängen erlebt und errungen und was sich den Völkern als Wahrheit aufgedrängt — es ist Aussaat für ein seine Wiedergeburt feierndes Volk. Dem נָלֹד, dem neugeborenen Volke, und dazu will sich dann die ganze Menschheit zählen, verkünden sie, die יְוָדֵי עֶפֶס, die in den Staub Gefunkenen, sie kommen und verkünden Gottes liebvolles Rechtswalten, und eine neugeborene Welt vernimmt die Kunde: „Er hat es vollbracht!“ בַּי עֲשָׂה !

Kap. 23.

Allgemeines.

Die Lehre unbegrenzten Vertrauens auf Gott, den treuen Hirten, leuchtet aus jedem Vers und jedem Wort dieses Psalms heraus. Es fehlt in diesem Psalm nicht an Anklängen an die individuellen Lebensbeziehungen des Psalmisten. Die „grürende Trift“ erinnert an den Zufluchtsort יְרֻחָם und „das Tal der Todesschattten“ an die Wüste יְמִינָה (Bgl. רָשֵׁי §. St.). Hunger und Durst waren ja oft genug bei dem heimatlosen Flüchtling David zu Gast. Da lernte er, der von der Herde weg an den Königshof Verfugte, den „Stab und die Stütze“ Gottes kennen und zu seiner Selbstbesserung und Trostung gebrauchen. — Dennoch ist auch in diesem Psalm die Tendenz des Allgemeinen, auf den nationalen Beruf des zum König Israels Gesalbten Abzielenden nicht zu verkennen. — „Ich fürchte nichts Böses, denn Du bist bei mir“ — dieser Gedanke beherrscht den Sänger und sein Lied. An der Schwelle des Totenreichs und an den Stufen des zu besteigenden Thrones — derselbe Gedanke und dasselbe Gefühl der Sicherheit in Gott. — In V. 5 und 6 wird dieses Vertrauen motiviert: „Hast Du ja mein Haupt mit Öl gesalbt — mein Becher hat Überfluß“ — und daran die Bitte um Güte und Huld für's ganze Leben, für ein Leben im Hause Gottes geknüpft. — Nicht umsonst hat ein vielverbreiteter schöner Brauch diesen Psalm zum Tischlied gemacht, mit dem der fromme Israelssohn sein Mahl einleitet, und mit dem er sich als Pflegling des gütigen Hirten bekennit, der seine Getreuen nicht

darben läßt. Nach einem sinnigen Berichte unserer Midraschweisen hatte unser König David in seinem Palaste ein besonderes Kämmerlein, darin bewahrte er den Hirtenstab und die Hirtentasche auf, die in seiner Jünglingszeit seine Ausrüstung bildeten. Der Anblick dieser Gerätschaften sollte ihm, den König, in seiner Glanzzeit vor Hochmut bewahren. Gar oft mochte wohl der König, wenn die Krone schwer auf seinem Haupte lastete, aus dem Thronsaal in dieses Hirtenkämmerlein flüchten, um sich da die Kraft zur bescheidenen Ergebung und den Frohsinn zu erneutem Streben und, wenn's sein mußte, zu mutigem Kampf zu holen. — Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen, daß zu diesem Hirtengerät auch die Hirtenflöte gehörte, und daß in dieser manch reizendes, Herz und Seele erfrischendes Hirtenlied schlummerte, das der König von Zeit zu Zeit, wenn er sich auf die geliebten Weideplätze hin versetzte, zu wecken verstand. Nun, ein solches Lied scheint auch unser Psalm zu sein. Wenigstens hat das hohe Königswort in diesem Psalm vom Hirtenlied den rührend einfachen, kindlichen Ton geborgt.

Einzelnes:

1) מָנוֹר (חֶרְץ) Gott mein Hirt! -- Schön hat das Midraschwort diesen Ausruf illustriert: David soll der Hirt Israels sein, wie es heißt II. Sam. 5.: Du sollst mein Volk Israel weiden! Und wer ist der Hirt Davids? Der Allheilige g. s. E. wie es heißt: Gott ist mein Hirt, ich werde keinen Mangel leiden!!) R. Jose, Sohn Chanina's bemerkt ferner: Der Hirtenstab ist sonst der am wenigsten geachtete, denn der Hirt geht den ganzen Tag mit seinem Stab und seiner Tasche umher. Dennoch nennt David den Allheiligen g. s. E. „Hirt“. David sagte sich aber: von den Alten will ich lernen, Jakob nannte ihn יְהִי „Hirt“, wie es heißt (I. M. 48): „Der Gott, der mich geweidet hat . . .“; so will auch ich ihn den Hirt nennen, wie es heißt: Gott mein Hirt, ich werde nicht Mangel leiden! (Pj. 23)²⁾. David, der Gründer, des jüdischen Königshauses

¹⁾ ה' רַעֵי דוד רַעֲנֵן שֵׁל יִשְׂרָאֵל (ש'ב ה') אתה תְּרֻעָה אֶת עַמִּי יִשְׂרָאֵל, ומִי הוּא רֹועֵה שֵׁל דוד הַקְּבִיה שְׁנָא' ה' רַעֵי לֹא אַחֲרֵי (ב'ר פנ'ט).

²⁾ אָר יוֹסֵי בֶּר חַנִּינָא אֶת מַוְצָּא שָׁאן אָוְמָנוֹת בְּוֹיה מַן הַרְוַעַת שֶׁבֶל הַיּוֹם הַוּלָךְ בַּמְקָלוֹ וַדֵּד קָרוֹא לְהַקְּבִיה רֹועֵה, אַלְאָמָר דוד מַזְקָנִים אַהֲבָונָן יַעֲקֹב קָרָא לְרֹועֵה שְׁנָא' (בראש ה' מה) האָלָדים הַרְוַעַת אָוֹתִי וְנוּי אַפְּ אַנְי קָרוֹא אַוְתוֹ רֹועֵה שְׁנָא' ה' רַעֵי לֹא אַחֲרֵי (ב' שׂוֹחַט).

hat es von Jakob, dem Gründer des jüdischen Familienhauses, gelernt das Haus und sich selbst in die Hut des Weltenhirten zu stellen.

2) **בְּנֹאות** Wie Gott mein treuer Hirt ist, so verleiht er mir die Eigenschaften eines treuen Volkshirten. Er lässt mich auf grüner Aue lagern und zu stillen Gewässern hin leiten. An mancher Stelle findet auch der von Gott berufene Hirt seine Seelentruhe. So sind Hirt und Herde wohlgeborgen.

3) **נַפְשִׁי** Daß es sich diesem Hirten nicht bloß um den üppigen Weideplatz für den Körper handelt, zeigt dieses, das an das **תְוֹרָת הַתְּמִימָה מִשְׁכַּת נֶפֶשׁ** erinnert und damit der Seele die angemessene, heilsame Kost zuweist. **בְּמַעֲגֵלִי זָדָק** will nicht nur sagen, daß die Bahn des Rechtes und der Willigkeit über geblütes Berg- und Hügelland und gerade gelegte Kreimmen dahin führt; es sagt auch, daß diese Bahn eine Kreisbahn (**עִגּוֹל**) ist, die alle Lebensverhältnisse und Daseinsfragen in ihr in sich selbst geschlossenes Kreisrund einbezieht. — **יְנַחֲנֵי בְּמַעֲגֵלִי זָדָק לְטוּז שְׂמוֹ** sagt uns aber noch ferner, daß der Gottesname der Mittelpunkt all der Kreise sei, innerhalb welcher alles, was die Menschheit auf Erden nach Recht und Willigkeit erstreben soll, seine möglichste Vollendung erreicht.

4) **נִמְ** Auch Gruft und Grab unterbrechen nicht diese Kreise, deren Mittelpunkt der Name des ewigen Gottes ist. Mit dem diesseitigen Leben ist der Kreis nicht geschlossen, der des Menschen unstillbares Sehnen und in die unermöglichliche Zukunft hinausgreifendes Hoffen umfaßt. Der Kreis der Lebenstage mag sich am bestimmten Grenzpunkte schließen, das Reich der Ewigkeit bleibt geöffnet, und an der Schwelle dieses Reiches weist der Gottesname auf Unsterblichkeit hin. — Darum fürchte ich nichts Böses. Bist Du ja bei mir. Ist ja Dein Stab, bald zur Drohung bald zur Stütze¹⁾ auf dem ganzen Erziehungsgange des Lebens mein Geleit. Dies tröstet mich, wenn im Tale der Todeshatten mich Schrecken überkommen will.

5) **תְּעֵד** „Du deckst und ordnest mir den Tisch angefichts meiner Bedränger“. War ich ja inmitten der Bedrängnis der von Dir erkorene gesalbte König Deines Volkes.

¹⁾ חַרְמֵעַ מִפְאָנוֹ וְלִשְׁבָטָךְ וּמִשְׁעַנְתָּךְ הַשְׁבָט עַצְמוֹ הוּא הַמְשֻׁנָּת
 בטעם (**חוֹשֵׁעַ** ז) ואני יברתי חוקתי ורוועותם. —

Auch dem Volke Israel riefen es einst die erbitterten Feinde entgegen: Ihr seid dem Wüstentode verfallen. „Kann denn Gott in der Wüste einen Tisch decken? (Ps. 78)“ **הוּא לְעֹזֶךָ שׁוֹלֵחַ בְּמִדְבָּר?** Und Gott hat es gekonnt. In **צָמָת** wurde dem Volke reichlich Speise aufgetragen, und auch der Felsen gab sein Wasser her zur Labung. So fand der verfolgte David auch in **מִדְבָּר זִיף** und **יָעָר חֶרֶת** so viel Speise und Trank, daß er wie dem Feindeschwert so auch dem Hungertod entrann.

Und so werden Israels Galuthscharen angesichts ihrer Feinde durch Gottes wunderwirkende Gnade gespeist und am Leben erhalten. Oft von jedem menschenwürdigen Erwerbe zurückgewiesen, ist ihnen dennoch das mühsam erworbene Stück Brot beschieden, das ihnen an heiligen Festestagen zum kostlichen Manna wird, und neben dem Leidenskelch fehlt ihnen der Heilesbecher nicht, mit dem sie die erwählten Tage der Ruhe und Feier segnen, sie, die Erwählten Gottes!

דְּשַׁנְתָּךְ בִּשְׁמָנָךְ רָאשֵׁיכְּךָ כּוֹסֵי רֹויָה Du hast ja mein Haupt gesalbt — das macht meinen Becher voll, mein Herz mutig und mein Haupt erhoben. So singt unser König David, und so fühlt es ihm ganz Israel nach. Auf die höhnische Frage? **הַוּבָל אֶל לְעֹזֶךָ** hat Israel zu jeder Zeit, auch wenn blutige Tyrannei Triumph feiert, die Antwort: **תְּעֹזֶךָ לְפָנֵי שׁוֹלֵחַ** und vergißt es keinen Augenblick **דְּשַׁנְתָּךְ בִּשְׁמָנָךְ רָאשֵׁיכְּךָ**, daß es das Volk des ewigen Gottes sei.

אֶךְ טֻוב Es liegt ja unserem menschlichen Empfinden nahe, aus diesem „אֶךְ“, am Schluße des Psalms die an Gott gerichtete Bitte Davids herauszuhören: Ich erkenne ja dankbaren Herzens an, daß bei allen sturm- und drangvollen Schickungen, die den größten Teil meines Lebens mir zuteil geworden, das Gute **טֻוב**, mein Gutes es war, das Du, **תָּה**, wolltest. Nun aber laß o Gott, das Gute ohne das stürmische Geleit, laß das **טֻוב** im lieblichen, friedlichen Geleit des **חַסְד** bei mir einfahren und für den Rest meiner Lebenstage ständig bei mir bleiben, denn ich möchte ständig in Deinem Hause weilen. (**עִין אָבִן עֲזָרָה**). Dennoch wird es gestattet sein in diesem Verse noch einen andern Gedanken ausgesprochen zu finden, der unseres Königs David nicht minder würdig und durch ein seltsam klingendes Wort angedeutet ist. Der Ausdruck **ירְדָפֹנִי** in diesem Zusammenhange gibt nämlich zu denken. Wir hätten viel eher **רְדָף יְבָאֹנוּ**, **ימְצָאֹנוּ**, als **ירְדָפֹנִי**, erwartet, da fast nie in günstigem

Sinne gabraucht vorkommt. — Der Psalmlist wollte vielleicht folgendes sagen: Ich weiß es, eine reiche Erfahrung hat es mich gelehrt, daß den harten Schicksungen, die den Menschen treffen, stets Gottes Güte und Gnade beigesetzt sind, um ihn, den hart Getroffenen, zu stärken und aufzurichten. Allein die harten Gotteschicksungen treffen den Menschen, die Gnadenboten טוב וחסד aber treffen ihn nicht, denn in seinem Schmerze ist er ihnen nicht zugänglich, sucht er ihnen zu entfliehen. Gewiß, wenn der von Leid heingesuchte Mensch nur auf einen Moment den Mut und die Ruhe fände, Halt zu machen im verzweifelten Laufe, so würde er die Boten der Gottesgnade in dieser und jener Form der Tröstung und Linderung dicht neben sich gewahren und so vor Verzweiflung bewahrt bleiben. Dazu gehören aber der Mut und die Ruhe des auch im schweren Leide auf Gott und seine ewige Gnade vertrauenden. Um diese nun fleht der Psalmlist. Deine mir nachsehenden Boten טוב וחסד mögen mich erreichen, und ich möge den ergebenen, Gott zugewandten Sinn behalten, um sie zu sehen und mich von ihnen finden zu lassen! So möchte ich stets im Hause Gottes weilen! Du bist stets bei mir und neben dem Stab ist stets die Stütze: בְּ אֶתְתָּ עֲמָדִי. Nun, so gib, daß auch ich stets bei Dir sei!

Kap. 24.

Allgemeines:

Über die Bestimmung dieses herrlichen Psalms gehen die Meinungen der Kommentatoren auseinander.

Nach ר' ר' ר' hat König David diesen Psalm zum Geleit für die heilige Lade zur Zeit ihres Einzuges in's Allerheiligste unter König Salomo bestimmt. Der Psalm wäre entstanden nachdem David auf dem Berge Moria das Ganzopfer gebracht und ihm Gott eröffnet hatte, daß an jener Stelle von seinem Sohn das Haus Gottes erbaut werden solle. — Nach andern (darunter ר' יואל בריל) hätte dieser Psalm eine mehr aktuelle Bestimmung gehabt. Er bildete nämlich die Einzugshymne für die aus dem Hause der eingeholte, nach der „Stadt Davids“, in der Nähe des Berges Moria, gebrachte Lade Gottes. Jede dieser Auffassungen hat augenscheinlich den Zweck, dem in diesem Psalm gefeierten „Gottesberg“ הַר הַר eine materielle, geographische Unterlage zu geben. — Die Annahmerimchis wird durch die ergreifende Agada unterstützt, die von König Salomo

berichtet, daß er die vierundzwanzig davidischen Lobgesänge angestimmt habe, um durch den in unserem Psalm 24 enthaltenen Zuruf בְּתַה שְׁעָרִים die Tempelpforten dazu zu „bewegen“, sich aufzutun und der Gotteslade Einlaß zu gewähren. (Vgl. מִדְרָשׁ שְׁוֹחֵט). — Die spezielle Anwendung dieses Psalms auf die Feierlichkeit des Einzuges der h. Lade, sei es in die „Davidstadt“, sei es in den Salomonischen Tempel, hindert jedoch nicht, diesem die Grundätze einer in der Gotteslehre wurzelnden Ethik zusammenfassenden Psalm eine allgemeine, auf die sittliche Vervollkommenung des Menschen abzielende Tendenz beizumessen. — Die Bedeutung des in diesem Psalm gebotenen ethischen Lehrgehalts erhebt sich über den Moment, und wenn dieser noch so hervorragend im nationalen Leben Israels ist. — Wir haben dies bereits bei der Besprechung des unserem Psalm sinnverwandten Psalms 15 erkannt und werden darin noch mehr bestärkt, wenn wir die diesen Psalm von Psalm 15 unterscheidenden Merkmale ins Auge fassen.

Die Frage: „Wer darf den Berg Gottes besteigen?“ wird hier an alle Menschen von einem Mann gerichtet, der sich auf der Höhe dieses Berges befindet und den Nachstrebenden in den genannten moralischen מעליות die Grauitstufen bezeichnet, die zur Höhe hinauf führen. (Vgl. das zu Psalm 15 bemerkte). — Gottes ist die Erde, ist die Welt, sind die Menschen, darum sollen sie alle Gottes sein! Sie können es sein und immer mehr werden, denn die Welt ruht auf idealen Tiefen, wie die Erde auf Abgrundtiefen ruht, welchen sie entstiegen ist. — Über chaotischem Meeressgewässer haben sich auf Gottes Geheiß die Berge erhoben, und sie streben den Wolken zu. Meere und Ströme, die zur Zeit der Schöpfung regellos flutend das trockene Land bedeckt, schieden sich, um Wasserstraßen bildend von einander getrennte Länder und Menschen zu verbinden, und wo Finsternis über der Fläche des Abgrundes lagert, verbreitet sich auf wunderbaren Verkehrs wegen der Segen des Handels und der Industrie — das Licht der Kultur! Das ist Gottes Werk!

Wo Gott wirkt und waltet kann sich eine Stätte erheben zur Gottesverehrung.

Die Erde ist dessen würdig und fähig einer solchen Stätte zur Grundlage zu dienen. Es kann einen Höhepunkt auf Erden geben, auf dem Gott dem Menschen zur Erscheinung kommt, denn Gott hat die Erde nicht verlassen. — Es kann einen Höhepunkt der

sittlichen Vollkommenheit geben, und der Mensch, von Gott gebildet und erleuchtet, kann diesen Höhepunkt anstreben, um seinem Gottes, der in der Gotteslehre sich offenbart hat und fort und fort offenbart, nahe zu kommen, und weil er es kann, darum soll er es. — Wie die greifbare Welt der Wirklichkeit sich aufgebaut und fortentwickelt nach bestimmten Gesetzen auf sicherem Fundamente, so muß auch die umgreifbare Welt der Moral sich nach fester Satzung auf sicherem Grunde erheben. —

Unser Psalm nimmt die Grundsätze der moralischen Welt, sie lauten einfach genug:

Eine saubere Hand, ein lautes Herz, kein Mißbrauch der Seele zu Nichtigem und kein Mißbrauch des Gottesnamens zum Trugschwarz!

Das ist alles. Es scheint wenig zu sein. Dennoch war's und ist's Aufgabe der Menschen, Geschlecht nach Geschlecht von dem — Wenigen so viel wie möglich zu erreichen, und dennoch ist es Jakobs Ruhm, diese Satzung zu seinem Wegweiser erwählt zu haben auf dem Wege, der hinführt vor Gottes Angesicht. זהדור דורשו מבקשי פניך יעקב סלה. —

Es erkönt nun wie ein Heroldsruf: „**שָׁאוֹ שְׁעִירִים רַאשֵיכֶם**“! Unter Vorantritt des braven Mannes mit der „unschuldvollen Hand und dem lautern Herzen“ will der König der Herrlichkeit kommen. Zuerst getragen, von Ahnengeschlechtern hoch gehoben, sollen sich die Eingänge zur Welt der Ewigkeit auftun dem heldenhaft sieghaft einherschreitenden, Völker bezwingenden Gottesbekennnis הנשָׁאוֹ פָתָחֵי עַולם, dann tragend, nachstrebende Generationen haltend und erhebend, sollen diese Eingänge sich weiten und hoch hinauf wölben für die Huldigungshalle des von der ganzen Welt erkannten und angebeteten Gottes all der geschaffenen Heerscharen, der als König der Herrlichkeit regiert über eine herrliche Welt — — Mit nochmaligem סלה kommt der heilige Sang zur Ruhe, in den die den Berg Moria umschwiegenden Sphären höherer Geisteswesen und die Geister eines vieltausendjährigen Märtyrertums einstimmen.

Wir stehen unter dem Eindruck einer Eidesleistung. — Es ist der Eid auf die reine Hand und das lautere Herz, auf die Höhe der Seele und die untrügliche Wahrheit des einzigen, ewigen Gottes!

Der hiermit kurz gezeichneten Tendenz dieses Psalms entsprechend ergibt sich die Einteilung desselben von selbst. Der Inhalt verteilt sich auf die Verse: 1—2, 3—5, 6, 7—8, 9—10.

Einzelnes:

1) **לְדוֹד מָמוֹר** Auf den Unterschied zwischen **לְדוֹד** und **מָמוֹר** ist im Talmud (בְּשִׁיחִים י' קְטָן) hingewiesen. Darnach zeigt schon die Voranstellung des Namens unseres Sängers **דוֹד**, daß er hier zu der Höhe der Begeisterung und innern Vollendung sich emporgeschwungen hat, zu derer Ersteigung er die Menschen einladiet. (Bgl. unsere Besprechung des Kap. 15). — **הַבָּل** = die Menschenwelt, die Gesellschaft. Das Verhältnis der Zusammengehörigkeit und des aufeinander Gefügtseins in den in einander verschlungenen Gesellschaftskreisen wird wohl durch die **נִכְנָךְ**-Form stat. constr. des Wortes **וַיֵּשֶׁב בָּה** (übrigens nicht vereinzelt in der Bibel) angedeutet.

2) **בְּנֵי דָחָא** Das Eigentumsrecht Gottes an der Natur- und Menschenwelt wird hergeleitet aus dem Entstehen dieser Welt durch Gottes schöpferisches „Werke“. **יִסְדָּה** ist anwendbar auf die physische Welt, auf den Erdkörper, der aus Wassertiefen herausgehoben worden, um, fest gegründet, zu bestehen und, wie ein Körper von mächtigen Adern, von Meeren durchschnitten zu werden. — **יבָּנוֹתָה** bezieht sich auf die Menschenwelt in ihrem sozialen Verhältnis, das im großen durch die **נְהֻרוֹת** bewirkt und lebendig erhalten wird. In Meeren und Flüssen **ימִם נְהֻרוֹת** haben wir die Verkehrsadern des industriellen, weltverbindenden Lebens. Dieses Leben in seinem Wogen und Fluten hat einen Mittelpunkt.

3) **בְּנֵי יְעַלְּהָה** Der Mittelpunkt sei der **הַר הַה'**, dem alles zu strebt. Dem Walten und Wogen weltlichen Lebens gebe die heilige Stätte idealer Gottesanschauung die Weihe. — So wie der Schöpfer die Welt gegründet und zur Fortentwicklung bereitet, so hat der Mensch seine moralische Welt zu begründen, damit sie fest stehe und hoch hinauf rage über alles Gemeine, Niedrige.

4) **נְקִי כְּפִים** Es werden die Hauptforderungen eines sittlich rechtlich hochstrebenden Menschenlebens genannt. **לְשׁוֹא** bezeichnet den Gesamtbegriff des Richtigen, während **לְמִרְבָּה** die einzelnen Mittel und Mittelchen kennzeichnet, die Zug und List dem in der Hauptsache Irregehenden an die Hand geben. Vielleicht ist in dem

כְּתִיב וּקְרֵי des Wortes **נַפְשׁו** der Vorwurf verborgen, den der Schöpfer und Eigner der Menschenseele, **הָנָה**, dem zu machen hat, der die Gott entstammte Seele zu Nichtigem mißbraucht.

5) **ישָׂא** korrespondiert mit **לֹא נָשָׂא** und stellt das fortwährende Verbundensein mit Gott dar. Wer von Gott empfangen will, muß auch geben, er muß seine Seele hingeben. Wer Träger der von **הָנָה** verliehenen **בָּרָכָה** sein will, der muß sich als Träger einer Gott erkennenden, Gott bezeugenden Seele wissen — **לֹא נָשָׂא לְשׂוֹא נַפְשׁו**. — Dem generellen und dem individuellen ist der allumfassende, Ewigkeit in sich begreifende Gottesname **הָנָה** und der richterlich speziell ins Einzelleben greifende „Gott seines Heiles“, **אֱלֹקי יִשְׁעָיו**, gegenübergestellt.

6) **זֶה דָּרוֹן** Die also gezeichnete Gotteserkenntnis im allgemeinen und einzelnen, die keine begriffliche Scheidung zwischen **הָנָה** und **צַדְקָה** zuläßt und dem streng waltenden ebenso **אֱלֹקִים אֱלֹקִים** Liebesgabe zuschreibt, wie sie vom alliebenden **הָנָה** die ausgehen läßt — dieses wahrhafte **אֲהֻדּוֹת** dieses — **זֶה**, ist im Geschlechte derer lebendig, die Ihn suchend erforschen, es ist dies die Trophäe Jakobs, des Familienhauses, dessen Kinder Dich, Dein Wesen, forschend suchen. In **דָּרוֹשׁ** hat wieder ein Singular und Plural mit einander mischend, die Vielheit und Besonderheit der Forschenden zu einer ungeteilten Einheit verbinden wollen. Die Wege und Mittel der Forscher mögen individuell nach Maßgabe der Kräfte auseinander gehen, ihr Ziel ist und bleibt jedoch ein gemeinsam einheitliches, und die Suchenden treffen zusammen an diesem Ziele: am **הָר הָנָה**!

7) **שָׂאו וּהַנְּשָׂאו** über den Unterschied zwischen hier und in B. 9 f. unter „Allgemeines“.

8) **מי זה** Gott die Stärke an sich und der Held im Kriege **גָּבוֹר מִלְחָמָה**. Auch diese nach menschlicher Beurteilung als zwei Seiten eines Charakters erscheinenden Eigenschaften werden hier, da sie sich auf das Wesen Gottes beziehen, in das Einheitszeichen **זֶה**, gefaßt: **מי זה**.

9—10) **שָׂאו — מי הוא זה** Der Sänger kann sich in seiner frommen Begeisterung vom großen Gedanken der Gotteshuldigung nicht trennen. Er führt ihn weiter fort und will, daß sich ihm Tür und Tor öffnen, weiter — immer weiter, bis sie im Stande, auf die sich anmeldende Frage **מי הוא זה מלך הַכְּבוּד**, dem ewigen

Gotte der Scharen dem ה' צבאות als dem מלך הַכָּבוֹד Einlaß zu geben. "ה' צבאות" ist der aus לה' הארץ ומלאה sich ergebende Name Gottes. Unter Nennung dieses Namens darf der נקי כפם den הר ה' ובר לubb bestiegen. Der aus dem Hause יְהוָה יִשְׂרָאֵל im Bewußtsein zu gehören, das Haus des Ewigen, betreten und die Lade des Gotteszeugnisses begrüßen. Sela! —

Kap. 25.

Allgemeines:

Von der Höhe, auf der das „Lehrgedicht“ sich vernehmen ließ in der Weisung für den braven Mann, von der hohen Warte, auf der Israels König die in Israels Heiligtum führenden Pforten erschloß, steigen wir hinab in die Tiefe, aus der ein einsames, banges, zu starkem Hoffen sich sammelndes Herz emporstchnachtet zum sicher helfenden Gotte. Wir steigen vom „Gottesberg“ zum Tale nieder. — Es ist das Herz des Gottessängers, das sich öffnet dem Lichtstrahl göttlicher Liebe und Gnade, nach dem es sich so unausprechlich sehnt. — Von diesem Lichtstrahl berührt, werden die intimen Herzensangelegenheiten des nunmehr im reifen Menschenalter stehenden Königs sichtbar, denn der Strahl fällt auf die Tage der Jugend, auf die lockenden Irrwege, die den Züngling gelockt, und auf die wegweisenden Meilenzeiger, die ihn gewarnt und auf den rechten Weg gebracht. — Irrungen früherer Jahre haben sich in den Herzensfalten des sieg- und sanggekrönten reifen Mannes verborgen, der auf der Höhe seiner Zeit, auf der Warte seines Volkes und vor — dem eigenen strengen Gewissentribunal steht. Da öffnen sich die Falten dem Licht. Auch hier tun sich Pforten auf, um dem „König der Herrlichkeit“ Einlaß zu geben. Vor dieser Herrlichkeit des Gottes der Scharen erbläßt die ganze Menschenherrlichkeit, und die scheuen Bewohner des Herzens schrecken auf und suchen sich im Dunkel zu bergen, enthüllen sich aber dabei immer mehr im unerbittlichen Lichte. — Hierin, in diesem steten Sichfliehen und steten Sichfinden, liegt der unbeschreibliche Reiz, der uns in diesem Psalm anspricht.

Der Psalm beginnt mit einer traulichen, zwischen David und seinem Gotte gehaltenen Zwiesprache und schließt mit der lauten Fürsprache des Königs für sein Volk Israel. Zwischen Beginn

und Schluß wechselt scheinbar recht oft Charakter und Ton des Psalms zwischen dieser tief innerlichen Traulichkeit und der lauten Öffentlichkeit. Bald folgen wir der in sich selbst blickenden Seele in ihren in ganz persönlichen Momenten versunkenen Betrachtungen: und bald vernehmen wir den Sitten- und Glaubenslehrer, wie er von allem Persönlichen absehend, seine Lehre vom hohen Weltfatheder herab vorträgt.

Es sei zur Erhärtung des Gesagten hingewiesen einerseits auf die Verse: 1, 2, 4—7, 11, 15—21 und anderseits auf die Verse, 3, 8—10, 12—14, 22. —

Es ist, als ob der Psalmist jedesmal in seine eigenen Herzentsieben niedertauchte, die Perlen von da unten heraufholte, um sie, nachdem sie von allem Schlamm gereinigt, im hellen Licht vor aller Welt glänzen zu lassen. —

Es ist kein Widerspruch im Gedanken- und Gefühlgange des Psalms. — David kehrt eben zum Menschen David zurück und kommt als König David wieder. Die Perlen, die seine Krone zieren, sind echt, sie stammen aus den Tiefen des edelsten Menschengefühls. —

Wenn wir nun gerade in diesem Tausch und Wechsel, in dieser reizenden Mischung von Innerlichkeit und Allgemeinheit die Tendenz unseres Psalms erblicken, so wird es schwer hier durch strenges Disponieren und Teilen eine — Entmischung vorzunehmen. Höchstens könnten wir in V. 15 einen Wendepunkt gelten lassen, der die Selbstbetrachtung aus der Jugendzeit in die Zeit des reisen Mannesalters hinübergärt und den vielgeprüften und durch bestandene Kämpfe in seinem Gottvertrauen gesetzten Mann allen Feinden zum Trost seinen Standort behaupten läßt. Der letzte Vers 22 macht wie später die beiden letzten Verse im Ps. 130 die Wirkung einer plötzlichen Offenbarung: Was ich als Mensch empfunden und erdulden, was ich als König gehalten und erstritten und was ich aus tiefbewegter Brust hinaus gesungen, es gilt dir, Volk Israel, dir mein Kampf, dir mein Gebet, höre es o Gott, bewahre es o Israel!

Einzelnes:

1) לדוד Wie eine Anwendung der im vorhergehenden Psalm 24, 4 gegebenen Lehre: אשר לא נשא לשוא נפשו erscheint hier an

der Spitze unseres Psalms der wie ein Schwur klingende Versatz: **אֶלְיךָ ה' נֶפֶשׁ אֲשֶׁר!** „Zu Dir, ewiger Gott, erhebe ich meine Seele!“ Die ganze volle Hingebung, das bis in den Tod ausdauernde Hin-streben der Seele zu Gott — die wahre **מִסּוֹרַת הַנֶּפֶשׁ** ist hierin enthalten. Ersehnt ja der in der Hitze des Tages arbeitende Sklave den Schatten, und der Mietling erhofft seinen Lohn. Ich ersehne Dich. Ich erhoffe Dich.

Das Thorawort (V. B. M. 24) befiehlt: „Am selben Tage sollst du dem Taglöhner seinen Lohn geben . . . und ihm zu trägt er seine Seele . . .“ Wie nun erst trage ich Dir meine Seele zu, die an Dich geknüpft ist! (**מַדְרֵשׁ שְׁחָתָת**). Bist Du ja der treue Hüter, dem ich allabendlich meine Seele zur Aufbewahrung gebe und von dem ich jeden Morgen die Seele erfrischt, verjüngt, aufs neue zurück erhalte — „neu Morgen für Morgen — so groß ist Deine Treue“ (Echa 3)¹⁾. — Nach dem glaubwürdigen Zeugnisse alter und neuerer Autoren bildete dieser erste Vers unseres Psalms in vielen Ländern der Diaspora die Einleitung zum **הַחֲנוֹן**-Gebete (besonders wie es scheint bei der **הַבְּלַת מִנְחָה**)²⁾. Der Vers wurde zur stehenden Form für die willige Bereiterklärung der Seelenopferung.

אֶלְךָ בָּךְ (2) Schon um des festen Vertrauens willen, das mich bei allen meinen Verfehlungen nicht verlassen, lasz mich nicht zu Schanden werden, damit meine Feinde aus Prinzip (**אַיִלָּבָת**) nicht Recht behalten und meiner Täuschung sich freuen. — Meine Feinde werden mein Unterliegen nicht der Gottesbestimmung, sondern ihrer eigenen Menschenmacht zuschreiben und damit den Glauben an eine Vorsehung angefichts der Welt vernichten. Sprach's ja unser Psalmist auch in Ps. 13, 4—5 aus: „Schau herab! Erhöre mich! ach Ewiger!

³⁾ **מַדְרֵשׁ שְׁחָתָת**

²⁾ ואמאי סדורא דא (דחיינו מומור ביה חמסודר עיף איב הווין מאות ויז') למינפל על אנפין וכוי (זה סדר במדבר והובא בספר המוסר למחבי כלין זיל : כתוב הקדוש רשבצי זיל ע"ה שרائي לאדם לביון ולומר אליך ח' נפשי אישא במנחה במתנה גמורה וכוי) והאבן ייחיא זיל כתוב : המומור הלו אמרו רוד בicut תשוכתו על החטאים וכוי ולכז הוא נאות מנהג גלות ירושלים אשר בספר האימרים אורו בכל יום בונפילה אפים אליך וגוי ריל בחיווך ח' בעל הרוחמים אליך נפשי אישא ואתנה במנחה ובמתנה גמורה עכל (עין בית המדרש ובית הכנסת בס' מקדש מעת על תהילים ועין באבודרהם)

mein Gott! daß ich des Todes nicht entschlafe. Sonst spricht mein Feind: Den überwund ich! frohlocken Widersacher über meinen Fall."

3 נִמְלָא (Mein Sieg ist der Sieg aller, die Dich erhoffen. Die Augen des Volkes sind auf mich gerichtet. Erhörst Du mich, so fühlt sich das Volk, mit dem ich eins bin, Deiner Erhörung sicher¹⁾).

קַיִן von קַוָּה, bedeutet den Faden der Hoffnung, der uns und unsere Gegenwart mit dem Endpunkt aller Zukunft, das ist mit Gott, in Verbindung setzt (קַוָּה = Schnur).

Nicht ein Hoffen und Harren in's Leere hinaus. Verständnisinnig holt der König das Wort der Hoffnung und den Seufzer des Gebetes aus dem Herzen seines Volkes und pflanzt es fort bis ans Ziel. Treu ergeben sucht des Volkes Blick die Zeichen von Gott erhaltenen Gewährung im Blicke seines Vertrauensmannes. — Die Treulosen בָּנוּדִים, die keinen Gott über, und keinen Träger des Vertrauens unter sich anerkennen, weil sie die Lehre und die befestigende Kraft des Vertrauens nicht kennen, sie sind auf sich selbst angewiesen und verfallen, wenn sie aus sich selbst heraus treten, in's bodenlos leere Nichts, das mit רַיקָם bezeichnet und ihnen zur Schande werden muß. —

4 דַּרְכֵיכֶם Weg und Pfad, Wissen und Lernen folgen hier einander ergänzend in לְמִדְרָשֵׁי — אֲרוֹחָתִיךְ — הַוְדִיעָנִי. Zum großen, den Ausgangs- und Zielpunkt des ganzen Geschichtslebens verbindenden Weg- דָּרָךְ der Gotteswalzung führen Einzelpfade, die so zahlreich und mannigfach sind wie die aus Erziehung und Bildung herauswachsenden Menschencharaktere. Weiß ich es und ist mein Denken und Empfinden von dem Bewußtsein beherrscht, daß es Gottes Wege sind, auf welchen sich das Geschichtsleben seiner Bestimmung zu bewegt, so wird es meine Hauptfuge sein, diese Wege zu erkunden, sie nicht zu verfehlern und meinen eigenen Tätigkeitskreis so zu gestalten, daß mir der Pfad אֲרָחָה aus diesem Kreise zu Gottes

¹⁾ ר' פנחס אמר רוד רבי ש' בשעה שאני עומד בתפלה לפניך אל תה תפלתי מואסה לפניך מפני שעיניהם של ישראל תלויות כי ועיני תלויות בך ואלו שמעת תפליthy באלו שמעת תפלים וכן אתה מוציא בתענית צבור בשעה שהציבור מתענן שיין יורד לפניך התיבה ועיניהם של צבור תלויות בו והוא עיניו להקב'חה והוא שומע תפלים, לך נאמר נם כל קיין לא יבושו ומ' יבושו הבוגדים ריקם: (מדרש שוח'ט)

Wegen hin offen und gebahnt bleibe: „Laß Du, o Gott, mich Deine Wege wissen und lehre mich Deine Pfade“!

5) **הַדְרִיכָנִי** Mein Wandel sei ein stetiger, einheitlicher wie Deine Wahrheit stetig und einheitlich immer dieselbe ist. So lehre mich, denn Wahrheit ist die beste und würdigste Lehrmeisterin.

Das **ולמְדֵנִי** in diesem Verse steht hier in seiner Bedeutung als Übungslehr¹⁾. Das fortwährende Üben der Wahrhaftigkeit führt zur Erkenntnis der Wahrheit, wie umgekehrt die erkannte Wahrheit die wahrhafte Tat zur Folge hat.

Die beiden Seiten der Erziehung zum Wahren, Großen und Gottgefälligen sind in diesen beiden sich ergänzenden Versen enthalten und zinn Schlüsse mit **כִּי אֶתְהָ אַלְקֹ יִשְׁעֵי וְנוּ** begründet.

6) **וְכֹר** Von Urausbeginn des Weltendaseins und vom Anbeginn meines eigenen Daseins waren Deine **רְחָמִים** und **חֲסִידָיוֹת** die Voraussetzungen des Daseins. Dieser gedenke **הַשְׁמָך**!

7) **הַטָּאות נְשׂוּרִי** So gedenkst Du in deinem ewigen **רְחָמִים** der vergänglich nichtigen Momente meiner jugendlichen Verfehlungen nicht. Der Gegensatz des Ewigen zum Vergänglichen wird durch **בְּחֻדְךָ וְכֹר לִי אֶתְהָ** besonders hervorgehoben.

8, 8, 10) **טוֹב — יִצְרָךְ — כָּל אֶרְחֹות** In diesen Versen werden die in B. 4—5 gebrauchten Bezeichnungen: — **אֶרְחָ — הַדְרִיכָנִי — לְמְדֵנִי — הַדְרִיכָנִי** — näher beleuchtet und in ihrer Anwendung auf den Irrenden, Flehenden und Umkehrenden gezeigt. Dabei erweitert sich der Kreis der Betrachtung und in das anfangs persönliche Verhältnis des Sängers zur Gottesgnade wird die ganze Menschheit hineinbezogen.

Sehr sinnig haben die Weisen des Talmud in diesem **עַלְכָן וּוֹרָה** einen Hinweis gefunden auf den sein ihm vom Gesetze bestimmtes Asyl auffsuchenden „Mörder aus Versehen“. Dieses Gesetz über den **רוֹגֵה בְשָׁנָה** und das **עַזְרָה מְקֻלָּת**, das sich von der in manchen Ländern herrschenden Blutrache (Vendetta) himmelhoch unterscheidet, stellt in ganz ausgezeichneter Weise den Ausgleich dar zwischen der vorsorgenden Güte und der strengen Mahnung, zwischen Liebe und Recht, zwischen **טוֹב** und **וַיָּשֵׁר**, wie ihn die Thoraweisheit

¹⁾ הראב' זיל : וההפסוק נכבד והטעם שיבקש שיעורתו השם בדרך האמת עד ירעליל וזה חטעם ולמדני כמו למוד מדבר (ירמי' ב') בעניל לא לומד (שביל'א).

zur Rettung des Unschuldigen und zur Hintanhaltung fahrlässiger Tötung geschaffen hat. — Den ohne seine Schuld zum Mörder gewordenen Flüchtling=**נוֹלָח** und den von hitziger Herzenschwäche zur Rache getriebenen Bluteinlöser=**הַדָּם נָאֵל** hält das göttliche Thora-gesetz an festem Zügel, damit die Leidenschaft, auch die berechtigte Leidenschaft, gebändigt und das Menschenleben geschützt werde. Diese in der Verbindung von **טוֹב יִשְׁרָאֵל** liegende Versöhnung ist geeignet den Sünder mit seinem Gotte, mit der Menschengesellschaft und mit sich selbst auszusöhnen und ihn, der Gefahr läuft sich selbst zu verlieren, auf seiner Lebensflucht einen Weg zur Umkehr und eine Asylstätte zur Einkehr finden zu lassen¹⁾.

Wirkt nun dieser große göttliche Sühngedanke aufrichtend und rettend auf den wegverlorenen Irrrenden, so enthält er zugleich die ernste Mahnung an jeden sich Überhebenden, der sich vor menschlicher Errung sicher glauben möchte: „Glaube nicht an dich selbst und an deine Sündenreinheit bis zu deinem Todestage!“ „Sei bescheiden, denn streng urteilt die Gerechtigkeit, und nur die auf Gottes Lehre achten finden seinen Weg!“ **יַדְךָ עֲנוּוּמָ בְּמִשְׁפָט וַיְלַמֵּד עֲנוּוּמָ דָּרְכֵנוּ.** — Hieraus ergibt sich die Lehre, daß im Wesen Gottes und in seiner Waltung auf Erden kein Zwiespalt bestehen kann nach Maßgabe von Liebe und Wahrheit. Es kommt mir darauf an, daß die Menschen sich ihre Auschauung von Gottes Gnadenpende und Rechtswirken nicht nach von einander getrennten Maßstäben einseitig gestalten, und daß sie nicht in einem schwärmerischen Hinschmachten nach dem Liebesbunde des himmlischen Vaters der ernsten Zeugen vergessen, die der ewige Richter und Gesetzgeber zu Hütern dieses Bündes bestimmt hat — **לְנֶצֶרֶת בְּרִיתָנוּ וְעַדְתֵּנוּ.**

11) An diesen die Gegensätze ausgleichenden, Versöhnung ausdrückenden Namen Gottes appelliert der fromme, sich selbst zur

¹⁾ טוב וישראל ה' על כן שהוא מורה החטא בדרכ שיעשו תשובה ד"א : למה טוב שהוא ישר ולמה ישר שהוא טוב שהוא מורה דרך לשכבים שננתן לרצחנים ערי מקלט רבי אבין אמר על כל מיל ומיל חי עופר בורן ועל כל בורן צלים והיות ידו עקומה ומראה להיכן ערי מקלט הוא על בן יורה החטא בדרך וכו' תנייא ראבוי אומר וכו' אם לרוצחנים עשה שביל ודרכ שיבחרו וינצלו לצדיקים ע"א' כי ידרכ ענוּמָ בְּמִשְׁפָט (מכות פ"ב וירושלמי שם).

Reue und Rückkehr ermahnde König. — Ob nun das כִּי רְבָתֶה יְהִיא sich auf שְׁמֵךְ oder auf עַזְנִי bezieht, es sagt jedenfalls: Ist mein Vergehen groß, so ist ja Dein Name סָוֹלָה, noch größer. Möge die Größe Deines Namens sich an mir, dem Schuldigen, bewähren. Ob — wie einige Erklärer meinen — mit dieser großen Schuld auf die Verfehlung mit בַּת שְׁבֻעָה hingedeutet wird? Wir können dies ahnen, wenn auch nicht behaupten. (Bgl. רָאַבְעַשׂ und רְדִיק).

12, 13, 14) כִּי הָאִישׁ — נְפָשׁוֹ — כָּוד הַ לִירָאוֹן Von sich selbst und seiner durch Gottes Verzeihung abgeschlossenen Lebensrechnung לְעַזְנִי und סְלָחָה geht der Psalmlist in's Allgemeine, dessen Vertreter mit כִּי הָאִישׁ bezeichnet und gewürdigt wird, und vom Einzelnen geht er zur Gesamtheit יִרְאַיִן über. Ihnen wird das Fazit der Abrechnung vorgelegt, die die Seele Davids angegesichts Gottes mit sich selbst gehalten. Wer nur יְרָא הָה sein will, den lehrt Gott, wie er es sein soll, und sein Leben wird dennoch eine Widmung seines freien Willens bleiben. יְבָחָר.

Die Erwerbung edlen Seelengutes schließt nicht aus, daß die Nachkommen Erdengüter erben. — Was uns der Psalmlist in V. 10 als festen Grundsatz hingestellt hat נְצָרִי ואֶתְּבָתָה כָּל אֲרָחוֹת הַ חֶכְדָּה und בְּרוּתָה וְעַדְתָּה wird hier an den demonstriert. Der Schatz der Gottesfurcht liegt wie ein Gottesgeheimnis im Innersten der יִרְאַיִם und verwahrt. Durch das Tatenleben im Geiste von תורה וּמִצְוָה enthüllt sich כָּוד הַ יְרָא הָה selbst und der Welt. In der praktischen Ausübung der Gottesgebote treten die עֲדֹתָה, die Zeugen eines von Gott erfüllten Schaffens zu Tage und bekunden die Stärke des Bundes, der wir können und Wollen mit Gott verbindet. — Das sich herauslebende Gottesgeheimnis bezweckt die Bekündung des Gottesbundes: בְּרוּתָה לְהַזְוִיעַת So erweisen sich die נְצָרִי בְּרוּתָה וְעַדְתָּה als יְרָא הָה und die Psalme Gottes als חֶכְדָּה ואֶתְּבָתָה!

15) עַזְנִי So sind meine Blicke stets zugewandt. Ich habe stets das in mich gelegte Geheimnis zu erspähen und kann es nur durch diesen Aufblick enträtselfen. Was ich soll und was ich nicht soll leuchtet mir bei diesem Aufblick in den Schriften der ewigen Gottesweisheit entgegen. „Weisheit ist: Gottesfurcht, und wahre Vernunft: vom Bösen weichen.“

Dies hat auch אַיִבָּא als die dem Menschen von Gott gewordene Lehre vernommen:

וְאָמַר לְאָדָם הַن יְרָאֶת אֱלֹהִים חֲכָמָה וּסְבוּר מַרְעֵה בִּינָה (אוֹבֵב כִּי הוּא סָבֵב יְרָאֶת אֱלֹהִים עַיִן תָּמוֹד אֶל הַיּוֹם כִּי חַדְשָׁה) סָבוּר מַרְעֵה dem יְזִיאָה מִרְשַׁת רְגֵלִים und חֲכָמָה — סָבֵב הַיּוֹם בִּינָה — die Schäze des Himmels!

16. Mein Blick sucht Dich. Doch kann ich Dich nur dann finden, wenn Du Dich mir zuwendest und mir und meinem Streben gnädig bist. — Ohne Dich bin und bleibe ich der Vereinsamte, und ohne Deine Gnade bin und bleibe ich, der Arme, und wenn auch Heere mich umgeben und Gold und Silber meine Schatzkammer füllen. (Vgl. קד').

17. צְרוֹת (צָרוֹת) Es stehen sich die Begriffe und Rechbּ und Çarּa gegenüber. All das, was beengend und bedrängend mein Herz einnimmt, macht sich breit. Ich bin von Gegensätzen, von einander feindlichen Gewalten (צָרָן = Feind) durchwühlt. Das schafft mir meine stetigen Notlagen — — aus denen ich nicht heraus kann. Führe Du mich heraus!

18, 19. רָאָה עַנִּי — רָאָה אַיִּבִי Dieses zweimalige „Rāah“ ver-schafft uns Einsicht in die ganze innere Herzensbedrägnis, aus der heraus unser König betet. — Wir wissen es ja: Es ist eine Verfehlung, die auf das gebengte Gemüt des Königs drückt und bei allen Rechts- und Trostesgründen nicht ganz aufhört, dem König jedes Leid zu verdoppeln und jede Freude zu trüben. Es bezeichnet schon eine Errungenhaft des strengen Selbststrichters, daß er die eine Verfehlung verallgemeinert und sich verzeihungsbedürftig in die Reihe sündhafter Menschen stellt. Zu liegt neben der Selbstanklage eine Entlastung. — Vergib allen meinen Sünden! Sie sind ja zahlreich genug und ich bin ihrer voll (wie ja auch das Wort חַטָּאת so voll geschrieben ist). Doch sind es Sünden — wie sie ja die Menschen begehen — und es ist nicht die eine mir so furchtbare Sünde, vor deren Selbstbezichtigung ich mich wahre. רָאָה — das sieht, o Gott!

Und nochmals „Rāah“. Sieh wie meine Feinde so viel und so groß sind, die grundsätzlichen Feinde „אַיִּבִי“, und wie sie persönlichen Haß gegen mich schüren, Haß, der Unrecht seinen Vater und Gewalt seine Mutter nennt — וְשָׁנָאת הַמָּס שְׁנָאֹנוּ. — Mit Unrecht zeihen sie mich der großen Schuld, der ich, so sehr ich gefehlt und so reumüttig ich mich sonst als Sünder bekenne, mich mit aller Kraft

der Seele erwehre. Das tut der „Gewalt=Haß“ der sich den prinzipiellen Feinden als willkommenes Mittel darbietet.

20) **שְׁבָרֶה** — Hüte meine Seele und rette mich. — Hiermit kehrt der Psalmist zu seinem Ausgangspunkte zurück. erinnert an **אַל אֲבוֹשׁ כִּי חַסְטוּ בְּךָ אֶלְךָ נֶפֶשׁ אֲשֶׁר** in V. 1, an **רָאָה אַיִלְכִּי בְּךָ בְּתָחֳתֵי אַל אֲבוֹשָׁה לִי** (V. 2) entspricht. — **חַסְטוּ**, von dem das augenblickliche Schutzhünen vor den seitens der hier vorausgestellten drohenden Gefahren, denen der Ausruß gegolten. **אַיִלְכִּי** (in V. 2) ist die absolute Vertrauenssicherheit, mit der der Betende dem dort folgenden **אַל יַעֲלֹז אַיִלְכִּי לִי** entgegen sieht.

21) **נָם כִּל קַיִץ לֹא יִבְשֶׂוּ תְּמַ — וַיֵּשֶׁר** — Dem in V. 3 entspricht hier das **כִּי קַיִתִיךְ**. — Wir sehen deutlich, der Psalmist hat den Faden (**קָנָה**) festgehalten, der ihn und sein Lebensgeschick an seinen ihn schützenden Gott knüpft. **וַיֵּשֶׁר** sind ihm die zu seinem Schutze entstandenen Engel, die in der eigenen Brust wohnen. Ebenso knüpft auch äußerlich der Psalm an seinem Ende an den Anfang an, um in diesem **קַיִץ — קַיִץ** den Faden der Einheit, die Harmonieen des Gedankenganges auch äußerlich darzustellen.

22) **פְּהָה** — Wir haben oben in V. 3 darzutun versucht, wie der Psalmist mit **קַיִץ**, aus sich heranstretend seine Sache zur Sache des Volkes und der Menschheit macht. „Mein Sieg ist der Sieg aller, die Dich erhoffen.“ Ebenso schließt sich hier dem **קַיִתִיךְ**, das Gebet für ganz Israel an, und zwar für das Israel — **אֶת יִשְׂרָאֵל** —, dessen Geschicksgang und sittliche Erstarkung im Bisherigen unvermerkt zugleich mit der Entwicklung des Psalmlisten von innen heraus und unter dem stets wachen Auge Gottes gezeichnet werden. —

Erlöse, Gott, das Israel aus allen seinen Nöten! — Es hält gar leicht, die in diesem Psalm erwähnten oder angedeuteten **צָרוֹת**, des Königs David im Wechselgescheck seines Volkes Israel innitten der Völker wiederzufinden. Da fehlt es nicht an **אוֹיְבִים**, die mit **הַמִּן** bitter hassen. Ihnen genügt es nicht, daß Israels Söhne und Töchter wie andere Menschen auch sühnebedürftige Sünder und Sünderinnen seien; nein, Israel, dem erwählten Gottesvolke, werden ganz besondere Kapitalverbrechen angedichtet, und wenn diese auch dem ganzen Wesen, der Lehre und Tradition dieses Volkes zuwider und der Menschennatur zur Schande sind.

Ganz spezielle Sünden müssen es sein, die dem jüdischen Stämme als solchem anhaften sollen, und die Judenhasser waren zu allen Zeiten bemüht, solche Spezialitäten zu erfinden. — Wir verstehen den plötzlichen Übergang des Psalms von der Person Davids zu seinem Volke und den in die Diaspora hineintönenden Seufzer: Erlöse, Gott, dieses Israel aus all seinen Nöten!

Kap. 26.

Allgemeines.

Aus dem Inhalt des Psalms ist nicht festzustellen welche Phase im wechselvollen Geschicksgange des Psalmisten diesem seinem Gesange zum Ausgangspunkte und geschichtlichen Hintergrunde gedient habe. Es bleibt namentlich unaufgeklärt, ob die Entstehung des Psalms aus der Zeit der fluchtweisen Exilierung des Gottesgesalbten aus seiner Hauptstadt und seinem Lande oder aus der Zeit datiert, als er in Jeruscholaim residierend sich der inneren Feinde und Verleumüder zu erwehren hatte. Letzteres angenommen, bleibt es noch immer zweifelhaft, ob das in diesem Psalm enthaltene Gebet und Bekenntnis vor oder nach dem Urias und Bathseba betreffenden Ereignisse sich der Brust des Sängers entrungen habe. Spuren dieses im Leben und in der Gemütsstimmung des Königs einen Wendepunkt bildenden Ereignisses lassen sich in unserem Psalm nicht deutlich nachweisen. — Sollen und dürfen wir indessen von der in diesem Psalm sich fundgebenden Gehobenheit des Selbstbewußtseins des Königs schließen, so stehen wir in diesem Psalm in der Zeit vor Bathseba, wenn auch an der Schwelle derselben. — Diese Auffassung hatte auch der Talmud von dem historischen Boden, auf dem unser Psalm erwachsen ist. (s. Sanhedrin 107). —

An Feinden, innern und äußern, hat es unserem König David nicht gefehlt, und die Ränkesucht hat es nicht unterlassen zwischen die innern und äußern Feinde ihre Fäden hin und her zu spinnen. Daz also der König sich in seinen Ergüssen mit den Feinden auseinandersetzt, ja oft mit ihnen scharf Abrechnung hält — das wirst noch kein Licht weder auf die Zeit, wann, noch auf den Ort, wo er dies getan.

Dennnoch möchten wir eher annehmen, daß in unserem Psalm מתי שוא — חטאיהם — אנשי דמי — נעלמים — קהל מרעים mit den Bezeichnungen — die innern Feinde bedacht sind. Auch die

in diesem Psalm so mächtig durchbrechende Sehnsucht nach dem Middasch, nach dem מזבח und nach den מקדשים kann uns als Zeichen dafür gelten, daß der König, als er diesmal in die Saiten griff, sich innerhalb der Mauern Jerusolams befunden habe.

Die Selbstbeurteilung und das Verlangen das angesichts der übelwollenden, frevelmütigen Gegner gebildete Selbsturteil von הָשֵׁם, dem ewigen Richter, bestätigt zu wissen — können wir füglich als die Haupttendenz unseres Psalms betrachten: „Ich wandelte in meiner Einfalt“ und „ich will in meiner Einfalt wandeln“ (V. 1 und V. 11).

כִּי אַנְּיָה בְּתַמְּיָה הַלְּבָתִי — וְאַנְּיָה בְּתַמְּיָה אֶלְךָ ist Anfang und Schluß des Psalms.

Einzelnes.

1) **לְדוֹד שְׁפָטָנִי** Richte mich, o Gott!

Es sind nicht Schleichwege, die ich mit List zum Throne hinauf verfolge. In meiner Einfalt wandelte ich, zog ich hinter der Herde meines Vaters her. Du hast mich aus der unscheinbaren Einfalt herausgezogen. Du ergriffest mich. Du wirst mich halten. Ich halte fest, vertrauenssicher, an Dir. Ich wanke nicht!

Der scheinbare Widerspruch (מדרש שוחט) zwischen dem in unserem Verse und dem „**וְאֶל תָּבָא בְּמִשְׁפָט אֶת עֲבָדֶךָ**“ und nicht geh' in's Gericht mit Deinem Knechte, denn nicht gerechtfertigt ist vor Deinem Amtlike, was lebt“ in Psalm 143. Vers 2, löst sich wohl, wenn wir folgenden Situationsunterschied annehmen. In unserem Psalme verlangt der König sein Recht den Widersachern gegenüber. Vor dem Gottestribunal möge es entschieden werden, auf wessen Seite das Recht ist, ob auf der Seite jener Ränkeschmiede, die ihre verräterische Blutarbeit bald im Geheimen bald öffentlich verrichten, oder auf der Seite Davids, der sich wohl nicht frei von Sünde, aber frei von niedriger, zweideutiger Gemeinheit weiß und demütig vor seinem Gotte fleht, daß Er ihm seine Herzenseinfalt erhalten, und seinem geraden Sinne den Weg ebnen möge.

In Psalm 143 fürchtet David das Strafgericht Gottes. Es steht ihm der hohe Maßstab vor Augen, den Er, der erhabene König der Könige, an seinen „Knecht“, den Er, יְהוָה, sich erwählt, anlegen könnte. Angesichts der hehren Gottesgröße, vor der alles so klein, der fleckenlosen Reinheit, vor der alles, „was lebt“ tadelhaft ist, sinkt dem sterblichen Menschen David, den Gott zum König über

sein Volk Israel erhoben, der Mut, und er bittet: „Geh nicht ins Gericht mit mir“. — Als Mensch meinen Mitmenschen gegenüber will ich Dir Rede stehen. Allein ziehst Du, Du Herr, mich, deinen Knecht, zur Rechenschaft, so versagt mir die Rede, denn „nicht kann sich rechtfertigen vor Dir, was lebt“. **לא אמֵעַד** steht hier sicherlich in der Bedeutung von: ich will, ich werde nicht wanken. Vielleicht soll uns dies zur Rücksicht dienen bei dem folgenden in Vers 4 und **לא אָשַׁב** in Vers 5, wo wir sonst zu übersetzen geneigt wären: ich pflegte nicht zu kommen und ich pflegte nicht zu sitzen.

2) **צְרוֹפָה בְּלִוּתִי וְלִבִּי** Das am Schluße, das der Schreibung nach nicht einen Wunsch, sondern die Bezeichnung eines Zustandes ausdrückt, stellt das vorausgegangene: **בְּהִנְנִי הַוְנָכָנִי** gegen Mißdeutung sicher. Dir, **הַשֵּׁם**, bringt diese Prüfung und Versuchung keine neue Kunde, denn vor Dir sind Herz und Nieren, die Quellen des Empfindens und Denkens ungetrübt klar und lauter. — Nur darauf kommt es an, daß mir selbst mein Wert oder Unwert zum Bewußtsein komme.

3) **בַּי הַסְּדָךְ** Weiß ich es ja, daß jedes Selbstgefühl, das mich bei all den Erniedrigungen, die ich seitens der Feinde erfahre, dennoch erheben kann, eine rettende Gabe deiner Gnade ist. Nebst Deiner Gnade strebte und strebe ich Deine Wahrheit an, damit ich in Wahrheit mein eigentliches Selbst erkenne.

4) **מַתִּי שׂוֹא לא יִשְׁכַּחֲתִי** Die offenen Männer der Lüge. Die verkappten Heuchler. Ich habe jene gemieden und werde mich diesen nicht zugesellen, denn

5) **שְׁנָאָתִי** ich hasse die Versammlung böser Genossen und werde bei den Bösewichten — gleichviel ob sie offen gegen mich oder heuchlerisch für mich sind — nicht anzutreffen sein.

6) **אַרְחֵן** Die Hände rein — so will ich Deiner Opferstätte umringen. Ist ja die reine Hand **בְּפִים נְקִי** die erste Bedingung für den, der den Berg Gottes ersteigen und sich an heiliger Stelle aufrichten will (Ps. 24).

7) **וְלִסְפֶּר לְשִׁמְיוּעַ** Mit Bedacht ist hier das **לְשִׁמְיוּעַ** dem vorangestellt. Nicht erst auf den zu meiner Rettung vollzogenen Wunderwerken **נְפָלוֹתִיךְ** gründet sich das Dankgefühl. Dieses Gefühl ist tief in meinem Innern vorhanden und sucht sich mit lauter Stimme zu äußern. Dieser Äußerung schließt sich das Aufzählen all Deiner Wundertaten an.

8) **ה' אהבתִי** Nicht der heiligen Halle Deines Hauses allein gilt meine Liebe, sondern auch der Grundlage, dem Boden, auf welchen sich die Wohntätte Deiner Herrlichkeit erhebt. **מעון בירך** מי יעלה בהר **ה'** ומי יקום במקומ קדשו **משכן בכווץ** entspricht dem.

9) **אל תאסֹוף** Solch reine Liebe zu Gottes Heiligtum schließt die Gemeinschaft mit den Sündern und den Blutmännern aus. O, so laß mich nichts mit ihnen gemein haben! **גַּנְעָלֶת הַתְּאִים** גַּנְעָלֶת אֱנֹשִׁי דָמִים verabscheut meine Seele wie mein Leben diese flieht.

10) **אנשֵׁר אשר** Kein hohes, ideales Ziel eint die **הַתְּאִים** und **דָמִים** in ihrem Tun und Treiben. Selbstsüchtige Truglist und Bestechung bewegen ihre Hände, füllen ihre Rechte. — Gemeiner Sinn läßt Gemeinsinn nicht aufkommen. Die erhabene Idee verbindet die Geister, indem sie die Personen über die schroff trennenden Ecken der persönlichen Interessen hinaushebt. Niedrige Laster sezen auch das Edle im Menschen den trennenden Schröppheiten eines grob sinnlichen Lebens aus.

Darum ist in der von Bestechung erfüllten Hand nicht Raum und nicht Kraft zu edler Gemeinschaft, und ich mag diese Hand nicht zum Bunde ergreifen. —

11) **וְאַנְּיִם** Nach **ספר תְּהִימָה** liegt in **ברתמי** ein Hinweis auf die **תְּהִימָה**, die ja allen Seiten hin ganze, vollkommene ist. Sie, die **תְּהִימָה**, will ich zur Richtschnur meines Lebenswandels machen. Durch die Reinheit der Gotteslehre bleibt die Reinheit und Lauterkeit meines ganzen Wesens gewahrt. So werde ich deßen würdig, daß Du mich erlösest und begnadigst.

12) **גַּלְיוֹן** Mein Standpunkt auf ebener Bahn berechtigt mich dazu in öffentlicher Versammlung Gott zu segnen. Zwischen meinem Verhalten als Einzelperson und meinem Wirken in der Öffentlichkeit soll kein Widerstreit sein. Zwischen meinem eigenen Heim und dem Gotteshause sollen nicht Klüsse trennen und nicht Berge scheiden; **מוֹשֹׁרָה**, sei die Bahn, die von dem einen in das andere führt. —

So will der Psalmlist seinem göttlichen Richter Rede stehen, so will er in seinem Gottvertrauen gehen ohne Wanken und zur Wahrheit machen, worum er eingangs dieses Psalms zu Gott gebetet:

אַנְּיִם בְּתְּהִימָה הַלְּכָתִי וּבָהּ בְּטַהֲתִי לֹא אָמַעְדָ!

Kap. 27.

Allgemeines:

Licht und Heil strahlen die ersten Worte dieses Psalms aus, und dieser Doppelgabe aus der Hand des Ewigen und diesem Doppel- segen in der Seele des Menschen entspricht der ganze Inhalt des Psalms. — Ein ganzes Lebensprogramm liegt hier vor uns. Die Grundlage bildet das unerschütterlich feste Vertrauen auf Gottes Schutz und Hilfe. Dieses Vertrauen macht sicher in allen Nöten und Kriegsgefahren, indem es dem kämpfenden die Siegesgewissheit verleiht. — Bei all der Freude die der sicher erhoffte und auch erlangte Sieg über „Feinde um und um“ bereitet, kam der laut werdende Triumph dennoch nicht die innere Stimme übertönen, die nach andern höhern und heiligen Gütern ruft, nach den Heileschätzen, die die Seele beglücken und allen Lebensgenuss und jede Lebensfreude von der „Lieblichkeit des Ewigen“ bedingt erscheinen lassen. — Über blutgetränkte Schlachtfelder und siegfrönte Kämpfe hinaus dringt der Seelenblick des Psalmisten, erschaut er die Gefilde, die von Gottes Sonnenherrlichkeiten bestrahlt und von ammutsvollen Idealen befruchtet den Segen des Friedens tragen und all das Schöne, Edle emporwachsen lassen, das dem menschlichen Kämpfen, Siegen, Streben und Schaffen seine Schöne und seinen Adel verleiht. — Danach sehnt sich die Seele des Psalmisten, und seine Sehnsucht findet herrliche Worte, die uns nicht nur ergreifen sondern auch belehren. — Was in der Herzenstiefe verborgen sich sehnt nach Gottes Licht und Heil, was alle andern Wünsche zum Schweigen bringt: der Wunsch fort und fort in der Nähe Gottes sein und „in seiner Tempelhalle aufzutreten zu dürfen“ — das ist's, was durch das Auf- und Niederwogen der in diesen Psalm lebendigen Gefühle hindurch- klingt. —

Nicht umsonst hat dieser Psalm in der Liturgie des dem Tage des Gedenkens יְמֵן הַכְּפָרִים voraus- gehenden Rüstmonats לְלֹא seinen Platz angewiesen erhalten. — Der enge Anschluß an Gott, den Trauten unserer Seele, אֱנִי לְדוֹדִי וְדוֹדִי לוֹ, den wir in jenem Monat und in den auf ihn folgenden Tagen besonders herbeisehnen, findet eben in diesem unserem Psalm seinen treuen Ausdruck.

Einzelnes.

1) **אור וישען ושהה** (ישע' י) והוא אור ישראל לאש וקדשו
ללהבה בנווה שביעולם אדם מלך את הארץ בפלטין שלו שמי יכול
לומר פלוני שהוא אהובו ישתחמש לאורו ופלוני שהוא שנאי אל ישתחמש
לאורו אלא הכל משתמש לאורו, אבל הקב"ה אין כן אלא והוא
אור ישראל לאש וקדשו ללהבה בני יראו ושותני אל וראו וכבר עשה
זוגמא במצרים (שמות) ולא ראו איש את אותו ולכל בני ישראל היה
אור וגוי לך נאמר אור וישען ממי אירא:

Noch eine andere auf denselben Gedanken zurückzuführende Wahrheit legt uns dieses Midraschwort nahe: Der menschliche Körper stellt ein Haus dar — — יושבי בת הום — in dessen Besitz sich zwei Bewohner teilen: Der gute und der böse Trieb. Der eine ist der Freund, der andere der Feind des Menschen.

So schön und läblich es nun ist, das irdische Haus durch das Licht des Geistes zu erhellen und zu diesem Zwecke die Leuchtfammen der Wissenschaften zu entzünden, so wenig ist es verbürgt, daß nur des Menschen innerer „Freund“ und nicht auch oder vorwiegend sein „Feind“ sich der Flamme bediene. Hat ja schon gar manche Wissensfamme anstatt dem Menschen sein Dunkel zu erleuchten und ihm Glück und Freude zu bringen als gefährliche Brandfackel einen Menschenglück zerstört. Für Israel ist nur die Flamme beglückend, die sich an der Idee des „Heiligen“ in Israel entzündet und aus der Gotteslehre ihre Nährkraft schöpft¹⁾.

¹⁾ ח' אור וישען ושהה (ישע' י) והוא אור ישראל לאש וקדשו
ללהבה בנווה שביעולם אדם מלך את הארץ בפלטין שלו שמי יכול
לומר פלוני שהוא אהובו ישתחמש לאורו ופלוני שהוא שנאי אל ישתחמש
לאורו אלא הכל משתמש לאורו, אבל הקב"ה אין כן אלא והוא
אור ישראל לאש וקדשו ללהבה בני יראו ושותני אל וראו וכבר עשה
זוגמא במצרים (שמות) ולא ראו איש את אותו ולכל בני ישראל היה
אור וגוי לך נאמר אור וישען ממי אירא:

schließt das Gefühl der Furcht aus. Furcht entspringt dem Bewußtsein der eigenen Ohnmacht aufgesichts der vorhandenen Gefahr. Da jedoch Gott mein Licht und mein Heil, so besitze ich die Macht Gefahren zu bestehen und zu besiegen. — **מַמי אֲפָחֵד** schließt die Angst aus vor der dunklen Macht des Ungefehrs. Da mir aber Gott nicht nur der von Fall zu Fall herbeigerufene Helfer, sondern „Burg meines Lebens“ ist, so fühle ich mich in dieser Burg sicher, und die von außen her au dringenden dunklen Mächte schwinden vor dem Lichte in meiner Lebensburg. —

2) Durch das Verhältniswort **בְּקָרְבָּן** wird dem **קָרְבָּן** = nähern, das sonst **אֶלָּי** erforderte, die Deutung des Feindlichen gegeben. — Zu den **מִרְעִים** an sich treten hinzu die Bedränger und Feinde, die persönlich meine Vernichtung wollen. — **אִיָּב** bedeutet sonst den Feind aus Prinzip. Der Übergang des Prinzipiellen zum Persönlichen wird hier durch das eigentümliche **לִי** bezeichnet und mit **הַמָּה** werden die verschiedenen Kategorien von Feinden zusammengefaßt. Ebenso drückt das aktiv gebrauchte **כְּשַׁלֵּן** (nicht **כְּשַׁלֵּן**) mit **נִפְלֹן** verbunden den naturgemäßsten Übergang der beiden Klassen aus. —

3) **אֶם תָּהַנָּה** Mit **מִתְהַנָּה** wird der Belagerer persönlich vorgeführt, mit **תָּקוּם עַל מִלְחָמָה** der Krieg im allgemeinen, abstrahiert von den Kriegern, erwähnt. Dem Einen setze ich ein furchtloses Herz, dem Andern das Vertrauen entgegen, das in diesem **בָּזָאת** (ה' **אוֹרִי וַיְשֻׁעֵי**) wurzelt.

4) **אַחֲת** Es unterscheidet sich **שָׁאֵל** von **בְּקָשׁ** so, daß **שָׁאֵל** die Bitte um die momentane Gewährung einer Sache, **בְּקָשׁ** aber das Streben und Suchen nach dem Zwecke, dem diese Sache dienen soll, ausdrückt. — **שָׁאֵל** verlangt nach dem Mittel, das mit der veränderten Zeit und Lage sich ändern und außerhalb unseres Gesichts- und Erkenntniskreises liegen kann. Daher auch **שָׁאֵל** = fragen und = leihen. **בְּקָשׁ** sucht nach dem, was in unserem Innern vorhanden, was Ziel unseres Lebens und uns nur durch

רַבֵּן פְּתִין קָרָא בָּרָה וַיְהִי אָרוֹן בָּרָה וַיְשֻׁעֵי בָּרוֹהֶב. —

(**שׁוֹחֵט**, **פְּסִיקְתָּא** **פְּכָז** **וּבְיקָרָא** **רְבָה** **פְּכָא'**).

Wir sehen, nach der agadischen Auffassung unserer Weisen ist der heiligste Tag im Jahr nur für den heilbringend, der vorher mit dem Lichte der Selbstprüfung sein Inneres erkannt und der Sühne würdig gemacht hat.

Ereignisse und Einflüsse entrückt ist. Hier, in unserem Verse entspricht das שָׁאַלְתִּי dem שָׁבֵת בְּבֵית ה' dem לְחֻזָּה בְּנֵעֶבֶת וְנוּרָה אַבְקָשׁ. — Da aber das ungestörte Verweilen im Hause Gottes nicht bloß Mittel ist, sondern schon an sich selbst zum Zwecke gehört, so fällt hier und בְּקָשׁ begrifflich zusammen. Diese zwischen Mittel und Zweck bestehende Einheit wird hier ausgedrückt durch אהַת שָׁאַלְתִּי מֵאַת ה' אֲוֹתָה אַבְקָשׁ. —

5) פִּי יְצָפְנָדִי = Er verbirgt mich. צָפֵן bedeutet oft ein Bergen des Gegenstandes um seiner selbst, seines kostbaren Wertes willen und nicht gerade, um ihn dem Feinde zu entziehen, während סְתַר von יְסִתְרָנִי in dieser Hiphilform eben dieses Verbergen vor dem Feinde aus Furcht, oder vor einem Ehrfurcht gebietenden Wesen aus Scham ausdrückt¹⁾. — Ist ein zum Verbergen besonders geeigneter, ja bestimmter Versteck und sagt mehr als בְּסָכָה, wie das בְּצָוָר יוֹמָמָנִי das Hinausheben über die Gefahr auf unnahbaren Fels — also den höchsten Grad des Schutzes bezeichnet. —

6) רְוָתָה יְרוּם וְעַתָּה יְרוּם An das beruhigende Bewußtsein der körperlichen Sicherheit und physischen Gehobenheit בְּצָוָר יוֹמָמָנִי schließt sich die Bitte um seelische Ruhe, um jene Gehobenheit des Geistes, die den Gotteschützling über alle Feinde, über Kampf und Haß hinwegsehen und ihn bei huldigendem Opfer, Saitenspiel und Lied Gott feiern lässt.

בְּצָוָר יוֹמָמָנִי und וְעַתָּה יְרוּם bezeichnet Ziel und Zweck des und führt den Wunsch zu Ende, der mit אהַת שָׁאַלְתִּי begonnen hat. —

7) שְׁמַע צָפְנָדִי Tu so reiner Höhe, frei von der Sorge um drohende Gefahr, sagt der Psalm zur erneuten demutsvollen Bitte an.

¹⁾ In II B. M. 2, 2—3 ist das scheinbar gegen die oben erwähnte Auffassung sprechende וְתִצְפְּנָה im Zusammenhange mit dem vorausgehenden וְתַרְא אֲתָּה כִּי טוֹב הוּא gleichfalls als ein Bergen des erkannten Kostbaren zu erklären, worauf sodann mit וְלֹא יְבַלֵּה עוֹד הַצָּפִינָה Bezug genommen wird.

Bezeichnender Weise übersetzen beide das Wort תְּרָנוּמִים in וְיִסְתַּר מִשְׁׁה 5, 6 während die Übersetzung des וְאַטְמָרָתִיה und וְכַבְּיִשְׁנָן מִשְׁׁה לְאַפּוּהִ lautet. —

וְתַקְהַ אַת שְׁנִי הָאֲנָשִׁים וְתִצְפְּנָה וְהָאָמֵר In Josua 2, 4 ist das was zweitens und drittens ist und der Mann fortgenommen. vielleicht zu übersetzen: Die Frau hatte die beiden Männer fortgenommen. — Das verhehlte sie aber — und sie sprach usw. wodurch die Schwierigkeit der Singularform in וְתִצְפְּנָה behoben wäre. — (Vgl. Malbim in נְחַלָּת יְהוָשָׁעַ)

וְחַנְנִי וְעַנְנִי ist nicht mehr das Gebet um Errettung aus Lebensgefahr, sondern das Flehen um den ersehnten von der Gottesnähe berührten Lebensadel. —

8) **לֹךְ אָמֵר** Das Herz wird zum Dolmetsch der Botschaft gemacht, die sich von Gott an den Menschen richtet. Ich vernehme die Botschaft und eile freudig sie zu erfüllen. Mein Herz hat Dich, o Gott, gefunden; so weiß ich Dich zu suchen!

9) **אֶל תִּסְתַּר — אֶל תִּטְשַׁנֵּי — אֶל תִּסְתַּר** Die Bittworte: **אֶל תִּסְתַּר** — stellen eine aufsteigende Reihe dar in den Zeichen göttlicher Ungnade und Züchtigung. Vom unwilligen Wegwenden des Angesichts und augenblicklichen Zornesausbruch bis zum bleibenden Verstoßen und Verlassen sind die Momente der Gottesstrafe erwähnt, und bei jedem hält der Psalmlist, im Innern erschreckt, an, und vor jedem hat er ein bittend abwehrendes **אֶל** vorzubringen, Nicht doch! Warst Du doch bisher mein Helfer — meine Hilfe, die einzige, die ich suche. Du wirst bleiben der Gott meines Heiles! —

10) **כִּי אָבִי** Demn wenn Vater und Mutter mich verlassen, **ה'** sammelt mich (zu ihnen).

עַזְבָּה ist verwandt mit **אָקַפְתָּ** und bedeutet ein sich Los trennen von dem Einen, um sich einem Andern anzufügen **עַל כִּן יִעַזְבָּ... וְדַבָּקָ...** Ebenso: **עַזְבָּה** und **עַזְבָּה** ein Verlassenes, dem der An schluss verwehrt, abgesperrt ist. —

ה' ist das Bindeglied zwischen den Eltern und ihren Kindern. In diesem Gedanken und in dem Leben, das diesem Gedanken entspricht, liegt der wahre Sammelpunkt der abgeschiedenen und der hier lebenden Geister. — **וְהִיא אָסְפָּנִי** Hashem sammelt mich — zu ihnen. Dadurch, daß der Gott meines Vaters und meiner Mutter auch mein Gott ist, verbindet das Leben was der Tod trennt. **ה'**, der in allen Geschlechtern Eine, Einzige, der Glaube an ihn, an seine Lehre und seine Verheißung eint die Seele des Sohnes mit den Seelen seines Vaters und seiner Mutter. (Vgl. „Hermon“ S. 223). Nicht schöner konnte die Fortdauer des göttlichen Heiles, das **וְאֶל תִּזְבַּנִי אֶלְקִי יִשְׁעִי** kommentiert werden, als durch dieses **כִּי אָבִי וְאָמִי עַזְבָּנִי וְהִיא אָסְפָּנִי**!

11) Auf den Unterschied zwischen **דָּרָךְ הַרְמָנוֹן** und haben wir bereits früher hingewiesen. (S. Kap. 25 B. 4). Wie sich nun in Kap. 25 B. 4 das **לוֹדִיּוֹנִי** zu **לְמֹדְנִי** verhält, so verhält sich

hier das **הַנְּחָנִי** zu **הַוּרְנִי**. Wie dort auf die praktische „Übungsslehre“ Bezug hat, so bedeutet hier das spezielle Eingreifen, die Führung Gottes die einzelnen Lebensphasen hindurch, damit **אֶרְהָה** zu **דָּרְךָ** einmünden, und dieser **אֶרְהָה** sei und bleibe eben und gerade — **מִשּׁוֹר**. Die Scheeljüchtigen — **שָׂרוּרִי** (v. **שָׂרוּר**; hier wohl als Wortspiel mit gebraucht) sollen meinen Lebenspfad ganz überschauen können und auf ihm keine Krümmung entdecken.

12) **אֵל תָּהֲנִנִּי** Der Übergang von **שָׂרוּר** zu **שָׂרוּרִי** wird durch die verwandten **צָרִירִי**, kurz: **צָרִיר**, und zwar durch **נֶפֶשׁ צָרִיר**, durch das — geistbegabte Intriguenspiel meiner Bedränger bewirkt. Laß dieses ruchlose Spiel nicht gelingen! Im falschen Zeugnisse der wider mich aufstehenden **עֲדֵי שָׁקָר** liegt Methode. Ein Hauch der Gewalttätigkeit durchzieht, belebt die Glieder des gegen mich anrückenden Kolosse von Lug und Trug. — **עֲדֵי שָׁקָר וַיְפָה הַמֵּס** stehen mit einander in stetem Bündnis.

Was sie wollen?

Sie wollen die Welt, mein Volk und mich selbst an mir irre machen. — Wenn ich der böse, verbrecherische Mann wäre, zu dem sie mich machen wollen, welchen Zusammenhang fände dann noch mein schuldbeladenes Leben mit einem bessern, höhern Sein, mit dem Gotte der Güte und der Wahrheit?

13) **לֹלָא** O, wohin wäre ich gekommen, wenn ich nicht glaubte, die Güte Gottes zu schauen im Lande der Lebendigen . . . ?

Es ist nicht auszudenken.

Der in meinem Innern lebendige Wunsch mein ganzes Leben zu einer Vorhalle der Gotteswohnung zu gestalten **שְׁבַתִּי בְּבֵית ה'** und so in diesem Leben schon den Abglanz einer künftigen, von der Schönheit des Göttlichen übergossenen Welt zu schauen **לְחוֹזֶת בְּנֵם ה'** — dieser Wunsch, der den Glauben an Erfüllung in sich birgt (**אֶחָת שָׁאַלְתִּי אֶוְרָה אֶבְקָשׁ**), bewahrte und bewahrt mich davor Welt- und Selbstverächter zu werden. — Eine Welt, die der Glaube zum Schemel des Gottesthrones macht, versinkt nicht in den Schlammb der Gemeinheit, auch dann nicht, wenn zeitweilig Lüge und Gewalttat sich in ihr breit machen. Ich glaube! Darum bin ich, darum ist dies Leben mir würdig, Teil, wichtig Teil des **אַרְצֵן הַחַיִם**, des Landes der Lebenden zu sein und darum verliere ich das Bewußtsein meiner eigenen inneren Menschenwürde nicht.

Die unbewußte Selbstwürde drängt zum Glauben an einen gütigen, ewig lebenden Gott, und der Glaube an Ihn יְהָ macht würdig — Seiner würdig.

14) כֹּה Über die Bedeutung des Wortes כֹּה findet sich oben Kap. 25, V. 3 und 21, die uns zutreffend scheinende Erläuterung. — Hier tritt die Wechselwirkung eines starken, mutigen Herzens und der zu Gott hin hoffenden Seele deutlich hervor und gibt im engen Anschluß an den vorigen V. 13 dem ganzen Psalm den seinem Anfang entsprechenden Abschluß. —

Hoffe auf Gott und werde stark!

Sei stark und hoffe auf Gott!

Wer den Psalmisten mit diesem doppelten כֹּה apostrophiert? Ob die hinter dem האמונה sich verborgen haltende אמונה? Ob der Psalmist selbst? Wir wissen es nicht. Wir sehen nur, daß das Herz, das gottgläubige Herz, dem mit לְךָ אמר לִבֵּי das Wort erteilt worden, mit בַּכְךָ וַיַּאֲמַן לְכָךְ sein Recht und mit dem Rechte Mut und Kraft zugesprochen erhält.

ה' אָוִרִי — וּכֹה אֶל ה' ist Anfang und Ende unseres Psalms und dazwischen liegt eine Gotteswelt voll Licht und Heil, eine Menschenwelt voll Seelenadel und Herzensstärke.

Kap. 28.

Allgemeines:

Der Psalm ist, weniger reflektiv als der ihm vorausgegangene, vom nationalen Gedanken getragen. — Der König Israels spricht, freilich mit stetem Rückblick auf seine Schwäche und Hilfsbedürftigkeit als Mensch.

Der König betet. — Neben dem rührenden Demutsgefühle, mit dem der Sterbliche das Haupt vom Staub zum Himmel zu erheben wagt, geht ein Zug der Hoheit, ein Empfinden lastender Verantwortung durch dieses Gebet. — Nicht die Erhörung und augenblickliche Errettung aus einer bestimmten Gefahr ist das Ziel dieser Gottesanrufung, sondern die weithin vernehmbare Bekündung der Tatsache: Der Gott Israels hört es, wenn Jhn sein Gesalbter, der König Israels, ruft. — Ob דָבֵיר קָדְשָׁךְ in V. 2 die Wortsstätte im Hause Gottes auf Erden oder — wie Kimchi meint — den Thronsitz Gottes in den Höhen bezeichnet, bleibt fraglich. Doch spricht schon diese Art der Bezeichnung dafür, daß der König bei

diesem seinem Gebete Israels Nationalheiligtum im Sinne hat. — Der König betet zu Gott, Er möge ihn gut und treu und bedeutend sein lassen:

„Ich will nicht sein wie die in die Gruft Sinkenden“, die nichts tun und nichts wirken! — Laß mich nicht sein wie die Bösen, die Böses tun und Unheil wirken! Die רְשִׁيعִים פָּגַל אֵין u. die der König meint, sind dadurch gekennzeichnet, daß sie „friedlich reden mit ihren Freunden und das Böse im Herzen haben“. Es ist die gefährlichste Spezies von Fremden, die ein König, der seit kurzem seinen Thron bestiegen, haben kann. — Mit B. 4 und 5 werden diese in ihrem ganzen Unwerte erkannten „Freunde“ abgetan, wie ein König, der Gottes Wunderwirken und geschichtliches Aufbauen vor Augen hat, solche Freimüde abtut. In B. 6 und 7 erklingt Gottes Lobpreis dafür, daß Er יְהָה seinen Diener für eine hohe Aufgabe erzogen und ihm in allen Nöten ein starkes, sicher hoffendes Herz verliehen.

Gott mein Schild! — Das ist der unter Jubeldank verkündete Wahlspruch eines Königs, der seinem Volke Schild und Wehr sein will. — In B. 8 wird die Kette, deren Glieder: Gott, sein Volk und sein Gesalbter — geschlossen. Alles, was hoch und stark, wahr und treu — was eine von Gott ausgehende und zu Gott hinführende Macht ist und beispielgebend werden soll für alle Völker und Zeiten — es soll von dieser Kette umspannt sein. — Dazu erbittet der Psalmist zum Schluß (B. 9) Gottes heilsbringen den Segen. — Dein Volk — Dein Erbe — weide sie — trage sie bis in die Ewigkeit! עד חֻוֶּלֶם!

Einzelnnes:

1) לְדוֹד אָלִיךְ Das Verhältniswort kommt in Verbindung mit sonst in **הַנִּזְקָה** nicht vor, und auch mit **הַרְשָׁת** verbunden ist es in **תְּהִירִים** nur an dieser Stelle zu finden. Es soll damit das schweigende Nichtbeachten, das wegversende Schweigen bezeichnet werden. Solches Schweigen bedeutete meinen Niedergang von der Höhe, auf die Du mich gestellt, bis in die Gruft. Man würde mich denen gleich stellen, die ihre Rolle im Leben ausgespielt haben und der Gruft und damit der Vergessenheit übergeben werden. Das וְנִמְשַׁלְתִּי עֲצָם (Vgl. Kap. 49 B. 13) will eben sagen: ich würde in eine Reihe gestellt mit denen, die zur Gruft fahren.

בְּשׁוּעַי — בְּנֵשָׂא קֹל שְׁמַע In haben wir wohl einen Aus schwung des in seinem Hämmerelein flehenden gottgeschaffenen Menschen David zu dem die Hände zur heiligen Wortstätte des Gottes Israels erhebenden gottgesalbten König David zu verzeichnen. דבר קדשך im engern Sinne auf das Mlkdach bezüglich, und דבר קדשך als Bezeichnung des himmlischen Gottes Thrones im weitesten, erhabensten Sinne findet seinen Ausgleich in einem Ausspruche des R. Chisda, der lautet: „Es kann kein Streit darüber sein, daß das Mlkdach hier unten auf Erden dem Mlkdach in den höchsten Höhen entspreche.“¹⁾

Nicht unerwähnt bleibe noch ein anderer an „דבר קדשך“ anknüpfender Ausspruch, in den R. Abo und R. Chanina, einander ergänzend sich teilen.

R. Abo meint: „Die Wortstätte Deines Heiligtums, das ist der Ort, von dem die Gesetzesworte ausgehen für die Welt, wie es heißt (Jes. 3): „Denn von Zion geht Lehre aus“. R. Chanina fügt hinzu: der Ort ist's, von dem der Spruch überhaupt ausgeht für die Welt, wie es heißt (eben d.): „und das Wort des Ewigen von Jerusolaim“. Auch steht ja geschrieben (Ps. 68): „Fürchtbar bist Du, o Gott, von deinem Heiligtum aus“. (Mädr. Schochertow.)²⁾ Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir aus dieser Agada die Bedeutung Zions und Jerusolaims für die der Gottesoffenbarung überhaupt und den geoffenbarten Satzungen insbesondere zugängliche Welt herauslesen. Satzung und Recht für ein sich Gott heiligendes Leben bedarf des heiligen Bodens, auf dem der aufhorchende Mensch sich Gott nahe fühlt, und das ist Zion. Aus diesem Boden ziehen die das Menschenleben und seine Reinheit betreffenden Gesetze — דיני נפשות ודיני טומאה וטהרה sowie die an den Bodenertrag sich knüpfenden Bestimmungen — ihre Rechts-

¹⁾ אמר ר' חפדא לית מילתא פלינא שבהמק' של מטה מכון בנד בהמק' של מעלה (מי שוח'ט ושמיעוני).

²⁾ אך אמר מהו אל דבר קדשך ממקום שהדברות יוצאות לעולם שנאמר (ישע'י ג') כי מציון תצא תורה, ר' הניינא אמר מקום שהדברות יוצאת לעולם שנא' (שם) ודבר ה' מירושלים וכתיב (תהלים ס'ח) נורא אלקים מתקדשך (שוח'ט בחוספת השמעוני). וידוע כי בדורותם באלה אין נפקא מיניה בין החולקים אלא מר אמר הדא ומור אמר הדא ולא פליini. —

raft, und ihre praktische Ausführbarkeit ist vom Bestande Zions und seines Mordes bedingt.

Für die ideale Auffassung des ganzen Geschichtslebens jedoch hat Jeruscholaim noch außer dieser das Normativ der Lebensführung ins einzelne festsetzenden Bedeutung noch die, daß es mustergültig und maßgebend sein soll für die ganze Weltmoral, für alles Hohe und Erhabene, das sich im sittlichen Verhalten, im Denken, Empfinden und Handeln der Völker verkörpert und so sprachreich wird für die der messianischen Zeit entgegengehenden Staaten, für die den Stempel der möglichen Vollendung tragende allgemeine Weltmoral. Der Gottesspruch als solcher, **דְבָרָךְ**, alle Menschen verpflichtend, erhebend und in den Dienst des göttlichen Weltideals stellend — dieser Spruch geht von **ירושלים קדשׁ** aus. — Zu diesem **דְבָרָךְ קָדוֹשׁ** erhebt der König Israels, der König der Zukunft, seine Hände.

3) **אַל תִּמְשְׁכֵנִי** Zieh mich nicht (in Rechnung) mit Gesetzlosen und Übeltätern. — Wo **שְׁלָוֹם**, und **שְׁנָה**, das eine auf den Lippen, das andere im Herzen bei einander — da ist das Miteinandersein gefährlich. Gutes und Böses fließt da in einander — die scheidenden Merkmale schwinden leicht, und leicht wird man nachgezogen — daher die Bitte: **אַל תִּמְשְׁכֵנִי**

4) **כְּבָעָלָם הַנִּלְחָם** Ob sie zielbewußt ein böses Werk schaffen, ob sie in scheinbar ziellosem schlechtem Getue, dieses Werk fördern — es ist ihr Händewerk **כְּמַעֲשָׂה יָדֶיהָ** — ihre Hand ist dabei im Spiele. Gib es ihnen zurück, gib ihnen ihren verdienten Lohn — ihnen, **לְהָם**, nicht den Handlangern ihres bösen Tun's; auf sie selbst falle es zurück.

5) **כִּי לֹא פְּעֻלוֹת הַיְדָיו** Hier korrespondieren mit **פְּעֻלוֹת הַיְדָיו** und **כְּבָעָלָם** im vorigen Verse. Die Gesetzlosen, die den Spruch und die Satzung aus **דְבָרָךְ קָדוֹשׁ** überhören und Gottes Schaffen und Wirken zum sittlichen Ausbau der Welt übersehen, weil sie all dies überhören und übersehen wollen — möge Er **יְהָ** sie selbst niederreißen und nicht anbauen!

6) **כְּרוֹךְ ה'** Dieser Segensspruch klingt wie der eines Mannes, der an seinem Lebensabend nach getaner Tagesarbeit die Bilanz seines Wirkens zieht und für das Ergebnis seinem Gotte dankt.

In der Tat bezieht **כְּרוֹךְ ה'** auf die Zeit, da es von König David heißt (II. Sam. 21, 15) „David war müde geworden“.

Zwar „dauerte noch der Krieg der Philister gegen Israel“, ja ein dem einst von David besiegten Goliath ebenbürtiger Riese, Jischbi, hatte sich zum Angriff gerüstet; doch David war nicht mehr auf sich und seine — Schleuder angewiesen. „Die Männer David's hatten ihren geliebten König beschworen: Du sollst nicht fürder mit uns in den Krieg ziehen, damit du nicht verlöschest das Licht Israels“ (das. 17). Dafür dankt König David seinem Gottes in prophetischer Schau des Kommenden. Er, der sich stets mit seinem Volke identifiziert, sieht es kommen, daß sein Volk in ihm das Licht Israels erblickt und sich, auf Gott und sich selbst gestützt, zum Schutze dieses Lichtes hinstellt zum Kampf, auch wenn's Riesen gilt. Wir sehen hier, wie sich um den König der Kreislauf seiner Geschichte schließt, und mitten im Kreise steht der König im Gebet!

7) ה' שׁוֹלֵה Es ist nicht das Dankeswort eines lebensmüden, resignierenden Königs, sondern das jubelnde Lied des Sängers, der von seiner — heiligen Halle aus seinem Gottes huldigt und seine Streiter draußen auf dem Felde der Ehre des Gottes Israels anfeuert. Er weiß es, dieses Lied wird den Streit und die Streiter überdauern, bis es einst zur Friedenshymne der ausgesöhnten Menschheit wird. —

8) שׁוֹלֵה ה' Dieses מִזְבֵּחַ (anstatt מִזְבֵּחַ) gewinnt im Lichte der obenwähnten an ein geschichtliches Ereignis geknüpften Betrachtung besondere Reiz. „Für sie“ — die draußen kämpfend dem daheim gebliebenen König in Sang und Gebet gegenwärtig, und für sie, die später lange, bange Galuthzeiten hindurch draußen kämpfen, leiden und siegen werden — für sie soll und wird Israels Bestand, seine Ehre und Größe und Israels gesalbter König eins sein, eins durch den einzigen Gott, den Schild Israels und seines Königs, dem fort und fort das süße Psalmlied erklingt!

9) הַשִּׁיעָה Hilf, segne, weide und frage — der König kann sich kaum genug tun an Ausdrücken der von Gott auf sein Volk und Erbe herab erschlehten Gnade.

Das anonyme לֶמִין von B. 8 wird hier mit בָּקָר und נַחֲלָתְךָ feinlich gemacht.

Aus allen Völkern der Erde ist dies dein Volk. Aus dem ganzen auf Erden befindlichen Menschen gute ist dies Dein Stammgut. Was dieses Volk besitzt an geistig hohen Errungenschaften der Gotteserkenntnis und Lebensveredlung, ist Nachlaß frommer Ahnen,

ist Dir gewidmet. **כְּעֵד** Weide sie, auf daß es dem Volke an Nahrung nicht fehle, damit es innerlich erstarke, auf welchen Feldern auch es unter Deiner Hut stehen mag.

בָּנֶשׁ אַתָּה Trage, erhebe sie, damit dies Volk, dieses Dein Erbe nach außen erscheine und erkannt werde als von Dir getragen und emporgehoben, als die Träger der ewigen Gotteswahrheit für ewige Zeiten **עַד חַיִלְמָם**!

Kap. 29.

Allgemeines.

Der erste Eindruck dieses Psalms ist der einer Jubelhymne zum Preise des Schöpfers. Gott in der Natur soll gefeiert, seine Allmacht verherrlicht werden. Alle Geschichtsmomente der Völker und Israels treten zurück und nur das mächtige in seinem ganzen Reiche lebendige Naturleben mit seinen Donnern und Blitzen, seinem Meerestosben und Waldesbrausen hat das Wort. — Indessen vernehmen wir, wenn wir aufmerksam lauschen, noch andere Töne. Nachdem wir uns gestärkt und unsere menschlich schwachen Sinne geübt die gewaltigen Eindrücke der Naturerscheinungen zu ertragen, fangen wir an diese zu prüfen und nach den ihnen innenwohnenden Merkmalen der Kraft und der Unmut, der niederschmetternden Gewalt und der erhebenden Würde, **הַדְרָה — כָּחָה**, einzuteilen, um dann wieder das Getrennte zu verbinden und die durch unser Erkenntnisvermögen geschaffenen Gegensätze zu einem in unserer Seeleneinheit begründeten harmonisch Ganzem hinauszuführen.

Dieses Gesamtganze stimmt in der heiligen Ruhmeshalle des ewigen Gottes das Lied der Ehre und der Verherrlichung an **וַיְהִי בָּלוֹ אֶמְרָה בְּבוֹז**!

Unsere Weisen haben der in diesem Psalm geschilderten Revolution der Naturelemente eine Pause des tiefsten Friedens folgen lassen, in der die Natur den Atem anhält, um das erhabene Friedenswort des ewigen Gesetzgebers — **תֹּורַה מִסִּינֵּי** — zu vernehmen und vernehmen zu lassen. (**פָּרָקִידְרָא פְּנִימָה**). Der ewige Gott, der den Menschen, der seinem Volke angesichts des zur Ruhe gesänftigten Natursturmes Gesetz und Recht offenbart, thront über der Verderbensflut **הַלְּטוּבָה יְשָׁבֵת** und thront als König für alle Welten und Zeiten, denen die der Flut entsteigende Menschheit entgegeht. — Von diesem Gottestron geht für das Gottesvolk

Macht und Frieden aus, und die im Gottesworte begründete und durch dieses erhaltene Friedensmacht soll dann als Weltfrieden für immer bestehen. —

Wir sehen, dieses königliche Kabinettstück eutbeht neben der packenden Schilderung eines gewaltig erregten Naturlebens dennoch nicht der nationalen und religiösen philosophischen Momente.

Einzelnes:

1) **בָּזְמֹר לְדוֹד** der erste an die „Gewaltigen“ gerichtete Aufruf stellt vor כבוד vor, während in V. 4 dem הָדָר die dem יְהִי entsprechende vorangeht. Das Psalmwort nimmt, wie dies so oft geschieht, das Endergebnis der Betrachtung vorweg, und dieses ist eben כבוד, wie dies das וְהַיכְלוּ בְּלֹא אָוֶן כבוד deutlich zeigt. Die Entwicklung zu diesem Ergebnis jedoch auf dem Wege der erhaltenen physischen Eindrücke verfolgt die Spuren der Reihe nach von כה גַּעַן הָדָר כה. — Für den שֵׁטֶן bleibt es sich hierbei gleich, ob unter בְּנֵי אֱלֹהִים Erdengewaltige oder überirdische Machteristen zu verstehen sind. — (**תְּנַא דְּבָא רַבָּה פְּבָא**).¹⁾

כבוד קָדֵש und כבוד שְׁמוּן הַבוֹן wird der Begriff von V. 1, wie er vom Menschen Gott gegenüber aufzufassen ist, näher erklärt. — הַבוֹן ist demnach nicht die Aussforderung היהת etwas Neues zu geben oder zu bringen, das Er nicht bereits besitzt sondern das zu betätigen und in der demutsvollen Anbetung zu erkennen zu geben, was sein heiliger Name umfasst.

3) Auch dieser Vers will den in V. 1 vorangestellten כבוד-Begriff, wie er bei היהת zu denken ist, erläutern. Hierbei wechseln die Bezeichnungen des göttlichen Seins הָנָה und אל in bedeutsamer Weise. סִמְמִים קָול הָנָה voran, הָנָה עַל אל הַכְּבָד in der Mitte. Ob auch Gott in furchtbarer Machtentfaltung, אל, donnern und stürnen lässt — היהים הריעים — es ist אל הַכְּבָד, der dies tut, und הָנָה, dessen Werderuf über dem Wasser erscholl, bleibt הָנָה, weltleitender, alles Geschaffene zu seinem Zwecke

¹⁾ Im Talmud wird an diesen zur Gottesanbetung anrufenden Psalm angelehnt:

אבות, נברות קדושת השם tens die dreiteilung

שמנה עשרה tens die Einrichtung der

ברכה פ' ר'יה פ' Vgl.

hinausführender Gott auch über die mächtigen, sich zu Bergen türmenden Gewässer **רַבִּים רַבִּים**!
ה' עַל מֵימָנֶיךָ! Hiermit wird durch die Verbindung mit der Name **אֱלֹהִים** zu dem allumfassenden, Strenge und Milde einenden Gottesnamen **ה'** übergeleitet und jede Vielheit vom göttlichen Wesen fern gehalten.

4) קְוִיל ה' Das bisher Gesagte wird hier in einem kurzen, durch die Gleichheit des **קְוִיל** sowohl in Bezug auf **כֵּחֶם** als auf **הַדָּר** besonders markierten Satz zum festen Grundsatz statuiert. — Durch den (zwar eliminierten) Artikel in **בְּכָה** und **בְּהַדָּר** wird ausgedrückt: Was dir im bisher Angekündigten und noch ausführlicher Folgenden als Ausfluss der Machtfülle oder des Anmutsvollen — **כֵּחֶם** — **הַדָּר** — entgegentritt, es findet dir alles **קְוִיל**!

5—9) קְוִיל ה' וַיַּרְקִידָם - קְוִיל ה' חַצֶּבֶת - קְוִיל ה' יְהִילָה! Nun folgt der ganze schaurig schöne Aufruhr in der Natur. Einzelne Zedern zerbrechen, und der ganze Zedernbestand des Libanon zerplittet. Zu diesem Brechen und Splittern, vor dem sich der Mensch entsezt, ist dennoch — Schönheit. — Bergriesen und Riesenwälder führen Tänze auf. Wäre das Entsezzen nicht, das des Menschen Auge trübt und seine Vorstellungskraft mit dem lähmenden Bann der Furcht belebt, dieses Stürzen und Wirbeln, dies Tanzen und Springen böte einen ergötzlichen Anblick. Wie der Sturmwind die Zeder umfasst und ihren starken Stamm schwingt und biegt, bis er bricht, und wie das Krachen tausender von Riesenstämmen mit dem rollenden Donner, hier von Gewittern, dort von Lawinen, zusammenstimmt zu einem Konzerte weltvernichtender Raserei, und wie dabei Libanon und Sirjon jungen Kälbern, Reemfüllen gleich herum hüpfen nach den in den Lüften erbrausenden Weisen — es ist schrecklich und — schön; schön, wenn wir einen gewissen Maßstab für Schönheit anlegen, und wenn wir die Zeit und die Kraft haben uns solchen vom Gewöhnlichen abweichenden Maßstab zu bilden. Sengende Feuerflammen aus dem Gestein gehauen oder in Sand gebunden und versengte Wüsten, die freisen, um Wüstengezücht zu gebären, hier ganze Wälder entblättert und entblößt und dort freisende Hindinnen, die diese kahlen Wälder mit jungem nahrungsbedürftigen Waldvolk bevölkern wollen — müssen, weil, nun weil Stimme Gottes ruft, befiehlt für Momente Satz und Gegensatz aufhebend, schaffend und zerstörend, zerstörend und schaffend eines aus dem andern heraus.

Entstehen und Vergehen, scheinbar wirr durcheinander, in Wahrheit dem Geheiß der Gottesstimme folgend und nur in einer der menschlichen Rechenkunst zu raschen Auseinanderfolge — so stellt sich uns in diesen paar Versen das Wesen und Werden der Dinge dar. Ein Gottesdränen erschallt, und die Kräfte und Elemente stieben auseinander, stoßen aufeinander, als wollten Tausende von Einzelwelten über den Trümmern von Tausenden sich erheben. Ein Gottesruf, und diese auf ihren Einzelbahnen irreenden Schaffensmächte sind zur Ordnung gerufen, und sie scharen und sammeln sich zu einem geordneten Ganzen und stehen im Tempel Gottes vor ihrem Schöpfer und sprechen: Hier sind wir!

Was Wunder, daß unsere Weisen diesen Gottestempel, diesen Sammelplatz für die ihren Gehorsam befürdenden Gotteshörigen vor den Berg Sinai hinverlegen! Dort nahm die Gottesstimme die dem Menschen verständliche Form an und sprach das Wort. Dort stand als Vertreter der Gehorsam schwörenden Menschengeschlechter das einzige Volk auf Erden, Israel, und vernahm das Wort. Das Wort, wie Feuerflamme aus Gestein, aus dem Urgestein der Geschichte hervorbrechend, das Wort, unter Donnerstimmen verkündet, die Gegensätze des Lebens aufhebend, Pflicht und Recht miteinander in Einklang bringend, die Menschengesellschaft verbindend und ordnend nach Gottes heiligem Willen, nach Vorschrift und Gesetz — dies Wort ward vom Sinai herab gesprochen! (*ר'ש ז' פסוק ז'*).

ה' למכול Nachdem in B. 9 das Universum mit seinem chaotischen Gewirr und harmonischen Frieden im „Tempel Gottes“ seinen Mittelpunkt angewiesen erhalten hat, wird das Resultat der Betrachtung festgestellt. Auch die eine Welt aus ihren Angeln hebende, in eine Kluft des Verderbens stürzende Flut bildet keinen Riß in der Einheitlichkeit der Gotteswaltung. **ה' למכול ישב**!

Und so können die Grenzmarken der in ihrer Geschichtsentwicklung verschiedenen, in ihrer Geistesrichtung einander oft entgegengesetzten Zeiten keine Grenze bilden für das einheitliche, ewige Sein des Königs aller Welten und Zeiten **מלך לעולם ישב**.

11) ה' ש' Siegesmacht und Frieden in einem einzigen Instrumente — das ist die **תורה**, die sieghaft durch das Zeitendumf des Altertums geschritten ist und sieghaft bleiben wird in Zeiten der Kultur. Die **תורה** ist in ihrem letzten Ziele der Friede und die Wege die sie, die Verhältnisse der Menschengesellschaft abwägend und

weise berücksichtigend, sich zum Erkennen der Seelen und Empfinden der Herzen bahnt, sind Wege des Friedens — **וְכֹל נַחֲבוּתָה שָׁלוֹם**.

Zum Schlusse ist die Harfe unseres Königs auf die Zukunft seines Volkes gestimmt. Auch von der **תּוֹרָה**, die mit **שֵׁם** gemeint ist, lautet die Verheißung **יְהִי**, denn die **תּוֹרָה** ist täglich sich erneuende Gabe aus der Hand des Gnadsenders, und sie darf nie zum Gewesenen gehören. Sie ist die Bedingung unseres geistigen Werdens und Wachsns. Sie ist uns Arbeit und Lohn zugleich. Ihre Arbeit heißt: Lernen, und ihr Lohn heißt: Frieden: **שָׁלוֹם!**

Kap. 30.

Allgemeines:

Obwohl in diesem „Weihelied des Hauses“ keine Spur vom Gottestempel in Jeruscholaim und daher kein auf die Einweihung desselben bezügliches Wort zu entdecken ist, können wir uns dennoch nicht mit der Annahme jener Erklärer befrieden, nach der wir hier das Weihelied vor uns haben, das König David beim Einzug in das zu seinem eigenen Privatzwecke erbaute Haus (II. Sam. 5, 11) angestimmt hätte. Abgesehen davon, daß auch für diese Annahme jeder deutliche Auhaltspunkt im Psalm fehlt, sind wir es nicht gewohnt unserem Psalmlisten solche auf seine Privatverhältnisse bezügliche, mit dem Nationalleben des Volkes außer Zusammenhang stehende persönlich erlebte Freudenmomente feiern zu sehen, oder solche rein persönlichen Festen geltende Lieder aus seiner Harfe zu vernehmen. — Wir versuchen es darum auch in diesem Psalm die in seiner Überschrift angedeutete, von den Midraschweisen als sicher vorhanden angenommene Beziehung zu Israels Nationalheiligtum, zum **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**, zu finden. — Der Versuch ist kein vergeblicher, sobald wir uns die dem durch König Salomo ins Werk gesetzten Midraschbau vorausgegangenen Vorbereitungsmomente, deren Mittelpunkt unser König David war, vor Augen halten.

Auf Davids von heißer Sehnsucht erfüllte Bitte (II. Sam. 7, 2) wurde durch den Propheten **נָה** dem Flehenden von Gott der beglückende Bescheid:

. . . „Und seit den Tagen, da Ich Richter bestellt über mein „Volk Israel und dir Ruhe verschafft von allen deinen Feinden. „Gott läßt dir sagen, daß Gott dir ein Haus machen wird. Wenn

„deine Tage voll sein werden, und du liegst bei deinen Vätern, so
„werde ich erwecken deinen Samen nach dir, der ausgehen wird aus
„deinen Eingeweiden, und Ich werde sein Reich befestigen. Er wird
„ein Haus bauen für meinen Namen, und Ich werde befestigen den
„Thron seines Reiches auf ewig“ (das. 11—13).

„Gott wird dir ein Haus machen“ und „er (Salomo) wird ein Haus bauen für meinen Namen“. — Die Prophetenschau hat hier das Haus Davids und sein Reich eng verbunden mit dem von Salomo dem Gott Israels zu erbauenden Hause. — Zu diesem Sinne hat auch David dieses durch Prophetenmund an ihn ergangene Gotteswort aufgefaßt, wie dies „der König David vor dem Angesichte Gottes verharrend“ ausgesprochen hat (das. 18—29). — Dennoch kam eine Zeit, in der die Prophetie des **נָבִיא** bei David ihre Kraft verloren zu haben schien. Auf der Höhe seines Ruhmes stehend, wollte der König seine im Volksheere liegende Macht messen, und er befahl zu diesem Zwecke eine Zählung von Dan bis Beerseba. — Damit hatte der König schwer gesündigt gegen Gott, der den Königen Sieg verleiht, und der seinem Gefallten dauernde Macht verheißen. — David wurde sich alsbald, nachdem er das zu Stolz und Hochmut reizende Ergebnis der Zählung erfuhr, seiner schweren, ihm jetzt niederdrückenden Schuld bewußt. — Noch vom selben Abend des Tages, an dem Joab die Zahl des gemusterten Volkes dem Könige übergab, berichtet uns die h. Schrift (II. Sam. 24, 10):

„Dem David aber schlug das Herz, nachdem er das Volk gezählt, und David sprach zu Gott: Ich habe sehr gesündigt mit dem, was ich getan, und nun, o Gott, nimm doch hinweg die Sünde Deines Knechts, denn ich habe sehr töricht gehandelt.“

So ging der stolze Musterungstag dem von Reue und Kummer gebeugten Könige zur Abendneige, und so hüllte den König die Nacht in bange Sorge.

Die Sorge war mir zu sehr gerechtfertigt, denn weiter meldet die h. Schrift (das. 11):

11) „Und als David des Morgens aufstand, da ward das Wort Gottes an Gad, den Propheten, den Seher Davids, sprechend:

12) Gehe und rede zu David:

Also spricht Gott: Dreierlei lege ich dir vor, wähle dir eins davon, und das will ich dir tun.

13) Da kam Gad zu David und sagte es ihm und sprach zu ihm: Sollen dir sieben Jahre Hungersnot kommen in dein Land, oder willst du drei Monde fliehen vor deinem Feinde, daß er dich verfolgt, oder soll drei Tage Pest sein in deinem Lande? Nun erwäge und siehe zu, was ich dem, der mich gesandt, für Antwort bringe.

14) Da sprach David zu Gad: Ich bin sehr bedrängt, doch laß uns fallen in die Hand Gottes, denn groß ist seine Barmherzigkeit, nur in die Hand der Menschen möchte ich nicht fallen!

15) Und Gott sandte eine Pest über Israel, von dem Morgen bis zur bestimmten Zeit, und es starben von dem Volke, von Dan bis Beer-Scheba, siebenzig tausend Mann."

Hierauf wird uns berichtet, wie David die ganze schwere Strafe vom unschuldigen Volke abwenden und auf sich und sein Haus nehmen wollte, und wie der Allmächtige bei der Tenne Arawna's, des Jebusiten, dem Engel des Verderbens Inhalt geboten. — Es wird uns erzählt, daß David auf das Wort Gad's, so wie Gott geboten, in der Tenne Arawna's einen Altar errichtete und Brand- und Friedensopfer darbrachte, daß David namens des ganzen Volkes Israel dieses Grundstück angekauft und mit der von ganz Israel erhobenen Schekelsteuer bezahlt habe. (Das. 16—24).

Im Buche der Chronik (I. 22, 1) aber wird uns noch der gewichtige Ausspruch mitgeteilt, den David getan, als er gesehen, daß ihn Gott erhörte in der Tenne Aran's (Arawna), „wo er fortan opferte“ (Das. 21, 28):

„Und David sprach: Dieses sei das Haus des ewigen Gottes und dieser der Altar zum Ganzopfer für Israel!“

Hier wurde also durch David der Grund zu dem Tempelbau gelegt, den sein Sohn Salomo später ausführen sollte, und an dieses Ereignis klingt „das Weihelied des Hauses“ an, das den Inhalt unseres Psalms bildet. Um jedoch diese Anklänge deutlich zu vernehmen, müssen wir noch bei diesem Ereignisse selbst, und zwar beim traurigsten Momente desselben verweilen.

Aus dem schrecklichen „Dreierlei“, das der Prophet Gad dem unglücklichen König zur — Wahl gestellt, hatte dieser, der in der Vorahnung des kommenden Schreckens die Nacht durchtrauert hatte, die Pest gewählt. Er tat dies, weil es besser ist in die Hand Gottes als in die der Menschen zu fallen, und weil die Menschen

im Falle der Hungersnot oder der Verfolgung durch den Feind dem Könige und seinen Angehörigen ihre höhere Stellung als ein für sie reserviertes Rettungsasyl nachrechnen könnten¹⁾.

Über die Zeitdauer nun, wie lange die Pest im Volke wütete, finden sich in Talmud und Midrasch verschiedene Meinungen. Das Bibelwort gibt eben in mehrdeutiger Weise die Zeit mit den Worten an (II. Sam. 24, 15): **וַיְהִי־ה'־דָבָר־בֵּין־מֹרְכָבָקָר־וְעַת־מוֹעֵד**

Im Talmud wird dieses „vom Morgen bis zum bestimmten Zeitpunkt“ so aufgefaßt, daß die Plage den Zeitraum zwischen dem Schlachten des beständigen Morgenopfers und der Sprengung seines Blutes — nach R. Johanan bis zum Mittag — eingenommen habe. Im Midrasch Jalkut hingegen (z. St.) wird im Namen „unserer Lehrer“ mitgeteilt, daß die Pest nur in der Zeit zwischen Morgendämmerung und Sonnenaufgang und, wie dies dort auf Grund einer agadischen Angabe ausgerechnet wird, im Ganzen weniger als eine Stunde verheerend wirksam gewesen sei²⁾.

Wir legen besonderes Gewicht auf diese Zeiteinschränkung, wie sie „unsere Lehrer“ aus dem Bibelworte herausgelesen und nach der das Wort **מוֹעֵד** nur die Zeit des Übergangs vom Halbnächtlichen zum hellen Morgen umfaßt.

Wir glauben nämlich in dem Verse 6: „Denn Angstzittern bei seinem Grimme, Leben bei seiner Huld! (Vgl. Sachs Kap. 30, 6). Am Abend übernachtet Weinen, und am Morgen ist's Jubel! **כִּי רָגֻעْ בְּאֶפְיוֹ הַיּוֹם בְּרָצְנוֹ בְּנֶרֶב יְלִין בְּכִי וּלְבָקָר רָנָה**“ wir glauben hierin eine deutliche Anspielung zu erkennen auf das oberwähnte traurige Nationalereignis, das sich zwischen Nacht und Morgen vollzogen, das den Abend vorher in das verdüsterte Gemüt des Königs seine Schatten geworfen und dem der König die Nacht hindurch mit Angstzittern entgegen — geweint.

¹⁾ Vgl. Jalkut II. Sam. 24. Hierauf mag auch denten der Wechsel von Plural und Singular in **רְחָמָיו** und **בְּנֵיךְ** der Händel **נִפְלָה נָא בְּיךְ ה'** **כִּי רְבִים** **רְחָמָיו** **וּבְיךְ** **הַנְּדוֹל אָדָם אֶל אֲפָלָה**.

²⁾ **וַיְהִי־ה'** **דָבָר־בֵּין־מֹרְכָבָקָר־וְעַת־מוֹעֵד** **רְחִיאָה** **הַנְּדוֹל אָמַר מִשְׁחִיתָת הַתָּמִיד עַד וּרְיקָת דָמוֹ וּרְבּוֹתֵינוּ אָמַרְמִים מִשְׁהָאִיר המורה עד הנין החמה ו/or שמוֹאָל כֶר נַחֲמָנִי אָמַר מִשְׁתַחְחֵיל גָלֵל המטה לעלוֹת עַד שִׁגְמוֹר בָלוֹ (ילקוט שמעוני שמוֹאָל ב' ב'').**

Wir glauben ferner in:

אַרְוָמֵנֶךָ הִי דְּלִוְתְּנִי
וְלֹא שְׁמָהָת אִיבִּי לִי

ה' א' שְׁעֵתִי אַלְכָּן וְתַּרְפָּאֵנִי ה' הַעֲלִיתִ מִן שָׁאָלָ נַפְשִׁי

das schreckliche „Dreierlei“ wieder zu erkennen, das dem reuemütigen, niedergebeugten König zur Wahl vorgelegen und dessen letztes: **דָּבָר** (d. i. die Wahrheit) „**חִיוֹתָנִי בְּיוֹרְדִּי בָּורָה**“, einen wunderbar frühen Abschluß gefunden.

דְּלִוְתְּנִי bedeutet, dem Charakter der Pielform entsprechend, vom Zustande des **דָּלָה** (d. i. der Magerkeit, des Hungers herausheben. (Vgl. **חַטָּא** את הבָּית; וְדַשֵּׁן את המזְבֵּחַ).

הַעֲלִיתִ מִן שָׁאָלָ und **רְדִיפָת אֹיֵב** mit **לֹא שְׁמָהָת אִיבִּי לִי** mit **נַפְשִׁי** korrespondieren bedarf keines näheren Nachweises.

Wir hätten demnach in unserem **שִׁיר הַנְּבָת הַבָּית** in der Tat das Weihelied des **בֵּית הַמֶּקְדֵּשׁ** vor uns, und können mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, der Psalmist habe sich, indem er dieses Lied gesungen, im Geiste auf die Scholle Erde versetzt, auf der die Denne Arawna's gestanden und das Haus Gottes erstanden.

Unser Psalm faßt in gedrängter Kürze die Momente zusammen, die die Seele des Königs zuerst mit tiefer Trauer und sodann in plötzlicher, wunderbarer Wandlung, mit Jubel erfüllt hat. — Das Einweihungslied enthält die Entstehungsgeschichte des Hauses, dem zu Ehren es erklungen. — Vom tiefseinnigen Bühgebet des für sein Volk einstehenden Königs verschucht, weichen die bösen Engel des Verderbens und stecken das gegen Jerusolaim hin gezückte Schwert in die Scheide. Engel des Erbarmens nahen, lösen den „Sack der Trauer“ von den Lenden des Königs und „umgürteten diesen mit Freude“. Das vollzieht sich auf der Schwelle des Hauses der Zukunft, dem sich das Volk und sein König entgegen sehnen. — Über diese Schwelle wogt das herrliche Lied des Dankes, dessen Töne nicht verklingen für und für.

Dies ist die Tendenz unseres unvergleichlich schönen Psalmliedes.

Einzelnes:

1) **נִזְמוֹר** über die Art, in der der Inhalt eines Psalms der ihm voranstehenden Überschrift zu entsprechen habe, haben wir mit

¹⁾ על אַפָּן: מִדּוֹעַ אַתָּה כִּבְחָ דָל בְּן חַמְלָךְ (שְׁבִ יָמִן מְדֻלָּה תְּבִצְעָנִי (ישְׁעִי' לְחִ) דָלוֹת וְרַעֲוָת תּוֹאָר (ברָאשָׁה פְּאָה, יִטְ).

besonderer Rücksicht auf unseren Psalm 30 und auf den dem Sabbath geweihten Psalm 92 — מזמור שיר ליום השבת — eine Bemerkung.

Auch in diesem „Sabbatpsalm“ ist inhaltlich sehr wenig — fast nichts von der speziellen Bedeutung des Sabbath zu entdecken. Sogar der Name „Sabbat“ kommt in Psalm 92 nicht vor, wie in unserem Psalm 30 von „בֵּית“ weiter nicht die Rede ist. Dies führt uns dazu, das biblische Weihe- oder Feierlied in seiner Eigenart zu erkennen. Die Einweihung des Hauses besteht da nicht in irgend welchen Verrichtungen und Zeremonien, deren Wesen außerhalb des Tätigkeitskreises des Hauses und seines häuslichen Alltagslebens liegt. — Vielmehr wird das Haus dadurch geweiht, daß es seiner Bestimmung zugeführt, und daß mit einer dieser Bestimmung entsprechenden Verrichtung tatsächlich begonnen wird. — Im Liede nun wird uns die Geschichte des Hauses in kurzem Umriss gezeigt und das Wirken und Schaffen im Hause so lebendig vorgeführt, daß wir, ohne daß uns das Haus genannt wird, ansrufen: Dies ist die Lehre des Hauses — des Gotteshauses!

Ebenso will מזמור שיר ליום השבת nicht sagen, daß der Sabbathtag zum Thema einer Besprechung oder poetischen Betrachtung gemacht werden solle. Es soll uns der Sabbath in seinem idealen Wirken vor's Auge treten, wir sollen uns für den Augenblick unter seinem Banne fühlen, sollen fühlen wie er alles bannt, was gemein, und alles weckt und fördert, was edel und erhaben in uns, wir sollen es fühlen, wie der Geist der Ruhe über unser Denken und Empfinden ausgespülzt ist und wie unter solch heiligender Berührung des Weltenschöpfers unsere Seele ihre Erhebung feiert. Das sollen wir fühlen, erleben so deutlich und klar, daß wir ohne daß wir den Namen nennen hören, ansrufen: das ist der Sabbath!)

Nun, in unserem Psalm fehlt es nicht an den Momenten, die uns dessen inne werden lassen: Es ist das Haus Gottes, das sich aus dem Fundament erhebt und auf dessen Schwelle der König seine und seines Volkes Erhebung feiert.

¹⁾ Dem entsprechend beten wir in unserem Sabbathgebet: „Das ist der Preis des siebenten Tages, daß mit ihm Gott von all seinem Werke aufgehört hat, und der siebente Tag preist und spricht: „Liedespsalm für den Sabbathtag, gnt ist es, Gott zu huldigen!“ וְהַשְׁבָחַ שְׁלֹיְם הַשְׁבִּיעִי שְׁבוֹ שְׁבָת אֶל מֶלֶאכָתוֹ: יוֹם הַשְׁבִּיעִי מִשְׁבָחָה וְאוֹמֶר: מזמור שיר ליום שבת אל מלאכתו, טוב להודות לה, שְׁבָת הַשְׁבִּיעִי שְׁבָת-לִידָה.“ Also, der selbst stimmt das Sabbath-Lied an!

2) **ארומטך** Mit Hinweis auf das zum Worte „דָּלִיתָנִי“ bereits bemerkte (s. oben unter „Allgemeines“), sei nur noch hinzugefügt, daß dabei das Wort **דָּלִיתָנִי** die Grundbedeutung seiner Wurzel **דָּלַח** = schöpfen, herausheben behalte, und daß es sich auch in dieser Bedeutung der oben versuchten Auffassung sehr wohl anpasse.

Ferner sei bemerkt, daß es der erwähnten Auffassung entspreche, daß **לא שׁבֹּוחַת אֲבִי לִי** in einem Verse zusammengefaßt sind, während **הַעֲלוֹת מִן שָׁאוֹל . . . חִוְתָּנִי . . . שׁוּעָתִי** einen besondern Vers bildet. Hungersnot und Feindesverfolgung waren eben die in der traurigen Alternative mit enthaltenen aber nicht — gewählten und auch nicht eingetretenen zwei Plagen, während die dritte, **דָּבָר**, wohl Platz gegriffen, viele Tausende in die Gruft gestürzt und nur durch Gottes Erbarmen an der Tonne Arawna's — an der Schwelle des einstigen **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** aufgehört hatte. — Auf diese Weise finden wir es auch sehr gerechtfertigt, daß

3) **ה' אֱלֹקי שְׁוִיעִתִּי** (ה') ganz besonders Jhn, den helfenden und schützenden Ewigen, mit dem vollen Namen יְהִי aufruft, um es auch dadurch hervortreten zu lassen, daß hier Krankheit und Tod, das angedrohte Verderben, das Volk bereits ergriffen hatte und wieder schleunigst abgewendet worden sei¹⁾, im Gegensätze zu den in B. 2 erwähnten Strafen, von welchen das Volk und der König gänzlich verschont geblieben.

4) **ה' הַעֲלוֹת בְּךָ קָרֵי** Nach dem heißt es, **מִירְדֵּי כָּור** Du hast mich am Leben erhalten, daß ich nicht in die Gruft fuhr. — Das **מִם** ist dann in der Bedeutung der Verneinung der Nennform des Zeitwortes vorgesetzt, wie in Jes. 28: **וּבְדָתָהוּ מַעֲשֹׂת דְּרַבֵּיךְ כִּמְצֹיאָה חַפְצֶךָ** und das Wort endigt mit dem zueignenden Suffix.

1) Das **מִתְהַבֵּךְ וְעַד עַת מִזְעֵד** (II. Sam. 24, 15) in seiner merkwürdigen agadischen Deutung erklärt sich vielleicht so: Die ursprünglich festgesetzte Zeitdauer der Pest vom betreffenden Morgen der Verkündigung durch den Propheten Gad bis nach drei Tagen um dieselbe Zeit wird mit **מִזְעֵד** bezeichnet. Nur trat dieses **תַּעֲמֵד** nicht erst nach drei Tagen, sondern noch am selben Tage ein, so daß die Pest kaum eine Stunde lang danerte und demnach wie **רַבּוֹתִינוּ** behaupten in der Tat **כַּשְׁהָאָרֶבֶת** die beiden Zeitgrenzen der Plage bildeten. Die Tageszeit war also dieselbe, die Gad voransbestimmt hatte (**הַנִּין הַחַמְתָּה**); nur trat diese Tageszeit (**עַת**) zum großen Glück Israels noch an denselben Tage ein. Dies wird durch **וְעַד עַת מִזְעֵד** bedeutsam hervorgehoben.

Nach dem **בְּתִיב** jedoch heißt es **בָּרֶךְ**, wo das **בָּם** für die Präposition **בְּן** dem particip präsens im plural vorgesetzt ist und das Wort im stat. constr. zu **בָּרֶךְ** steht. Wenn wir nun (wie dies Hirsch in seinem Kommentar zu den Psalmen tut) den Sinn mit den Worten wiedergeben: „Hunderte neben mir wären in ähnlichem Zustande dem Tode erlegen“, so ist dies eine hypothetische Auffassung, mit der wir dem **בְּתִיב** gerecht zu werden suchen.

Bezieht sich aber, wie wir mit gutem Grunde annehmen zu dürfen glauben, unsere Stelle auf jene **וַיְהִי בָּרֶךְ וְעַד שְׁבַע טְוָעֵד**, siebzig Tausend an der Zahl, an der von Gott verhängten Pest starben, so nimmt unsere Stelle den Charakter trauriger Wirklichkeit an, und wir haben nicht mehr zu interpretieren: „Hunderte neben mir wären in ähnlichem Zustande dem Tode erlegen“, sondern: siebzig Tausend neben mir sind dem Tode erlegen. Das nach dem **קָרְבָּנִי** im Singular zu übersetzende kann sich nach unserer Auffassung sehr wohl auf das ganze Volk — dieses als einheitliche Person gedacht — beziehen. Wie nämlich im Jalkut (a. a. B.) ziffermäßig berechnet wird, wäre im Falle, daß die Pest wirklich drei Tage lang mit solch entsetzlicher Stärke (70000 Tote in der Stunde) gewütet hätte, vom ganzen Volke Israel keine lebende Seele übrig geblieben. — Indem wir aber mit dem Wort **בַּיְרָדִי** die Person Davids mit dem Volksganzen identifizieren, handeln wir gewiß im Geiste des Psalmisten und seines des Volkes Wohl und Weh umfassenden Liedes.

5) **וּמָרוֹן** Der Name Gottes, **הָנָה**, der Sein uns unbegreifliches Wesen nennt und darum selbst uns unbegreiflich bleibt — ihm sollen „seine Frommen“ fäiten spielen. Seine Frommen, die fest und treu glauben an den Gott der Urväter und der spätesten Nachgeschlechter, der zu Mosche gesprochen: Ich werde sein, der Ich sein will! und damit **שְׁמֵי לְעָלָם**, der Ewigkeit seinen Namen übergeben, seine Frommen fragen nicht warum? und wieso? weil ja die Ewigkeit dem Einzagsmenschen nicht antwortet, nicht so antwortet, daß er die Antwort verstehen kann.

Seine Frommen vertrauen dem allwaltenden Gotte und huldigen seinem Namen, dessen Inhalt aus dem noch ungekannten Werden und Geschehen der noch fernen Jahrtausende — der Ewigkeit nach und nach erkannt werden soll.

וְהַזָּהָר לֹבֶר קָדְשׁו und danket dem Gedanken seiner Heiligkeit. — Danken und Gedenken sind verwandte Töne, die nur den innersten Herzenssaiten des Menschen entstammen können.

Jenes „Nach und nach“, das sich zur Ewigkeit aufbaut und dem in seiner noch unerkannten Gesamtheit das Huldigungsspiel des Weltalls und — der Frommen erklingt, bildet in seiner Einzelheit, Geschlecht für Geschlecht, den Gegenstand des Dankes — „זה זכר לדור דור“ —

Dank ist der Ausfluß der Erkenntlichkeit, und wir können nur für das erkenntlich sein, was wir kennen, was wir als Kinder der Zeit — **דור דור** — mit unserem Erkenntnisvermögen umspannen können. —

„Mein Gedenken“ — sprach Gott — „übergebe ich einem Geschlechte nach dem andern“, und damit ist einem Geschlechte nach dem andern die Pflicht und die Möglichkeit des Dankens gegeben.

Dieses Gedenken Gottes hinterläßt tief in's Menschenleben einschneidende Spuren, und nicht immer sind es Freudentränen, die diese Spuren bezeichnen. — Gottes Strafgerichte gehen stets mit göttlicher Gnade einher und wollen vom Menschen als die väterlichen Erziehungsmitel der Menschenkinder erkannt werden. —

Durch solche Erkenntnis erstarzt die Hoffnung; sie hält aufrecht auf dem Wege zu Gott. Im Anschauen der unbeugsamen Gerechtigkeit Gottes gewinnt der die göttliche Wahrheit Anstrebende seinen Halt und seine Richtung und wird er vor jener einseitigen Liebesverzückung bewahrt, die vor der Himmelsfeligkeit das Recht der Erdenwelt übersieht.

Die Gerechtigkeit stellt an das von Liebessehnsucht erfüllte Menschenherz ihre ernste Forderung, die durch die tributmäßige Dankesschuld erfüllt wird. — Was wir hier, wie wir glauben mit gutem Recht, aus dem Rufze des Psalmisten: זמרו לה' חסידיו וזרעו לזרב קדשו herausgelesen, das hat der große David'sche Nachkomme, der Prophet Jeschajohn (Kap. 26) mit der ihm eigenen markigen Kraft ausgesprochen. Seine Worte lauten: אֱלֹהִים אֲרֹה וְהַזָּהָר לֹבֶר קָדְשׁו „Auch auf dem Psade Deiner Gerichte, o Ewiger! harren wir Dein; nach Deinem Namen und Deinem Gedenken ist die Sehnsucht der Seele.“

Nach dem bisher Ausgeföhrten bedürfen diese Prophetenworte keiner näheren Erfklärung. —

6) בַּיְגָעַ Dieser Vers ist bereits oben unter „Allgemeines“ gewürdigte. — Obwohl Talmud und Midrasch unter „רֵגֶע“ das kleinste Zeitmaß, den „Augenblick“ verstanden wissen wollen, glaubten wir doch aus der Auffassung des Begriffes רֵגֶע als Auffregung, „Angstzittern“ anschließen zu sollen. Die Verbindung mit **בַּאֲפֹו** legt diese Auffassung sprachlich nahe. Übrigens ist auch **רֵגֶע = Augenblick auf רֵגֶע = Regung** zurückzuführen, indem wir uns das fortwährend bewegliche Zucken des Augenlides als Maßstab für den Augenblick denken. (Vgl. **ברבות ס'ב**). — Die göttlichen Strafgerichte sind nicht Zornesausbrüche, die den normalen Lauf der Lebensentwicklung unterbrechen. Solche Unterbrechung ist nur bei den durch menschliche Leidenschaft hervorgerufenen Affektionen denkbar, nicht aber bei **הַשִׁיחַת**. Bei Ihm ist die im Zorne zur Erscheinung kommende — Regung nie im Widerspruch mit den nach seinem Willen und seiner Vorausbestimmung sich auslebenden Daseinsbedingungen alles Werdens und Geschehens. Bei **הַיִת** ist eben **כִּי — רְנָה — רֵגֶע בַּאֲפֹו חַיִם בְּרַצְוֹנוֹ** und darum auch in einander vorbereitendem Zusammenhang von Ihm ausgehend. Mit den Schlussworten des Verses: **בְּעָרֶב יְלִין כִּי וּלְבָקֵר רְנָה** wird dieser Zusammenhang, dieses Hinzielen des Abends mit seinem zum Morgen mit seinem **רְנָה** deutlich gekennzeichnet. —

7—8) נֹאֲנִי אָמַרְתִּי — ה' בְּרַצְוֹנָךְ Nach der Deutung, die unserem Psalm die Einweihung des zu Davids eigener Benutzung erbauten Wohnhauses und die Wiedergenesung Davids nach einer Krankheit zur Grundlage gibt, erscheint das **בְּשָׁלוֹר**, und noch mehr das **הַעֲמָדָת לְהַרְרוּ עֵז**, als ein zu hoch gegriffener Ausdruck für den Zustand einer ruhigen Behaglichkeit in guter Gesundheit. Zu einem prosaischen gut bürgerlichen Glück würde solche Poesie wenig passen. (Vgl. unter „Allgemeines“).

Anderer verhält es sich, wenn dieser Psalm die mächtige Seelenregung wiederspiegelt, die sich des Königs David bemächtigte, als er seine stolze Volksmusterung mit einer Dezimierung seines Volkes beantwortet, zugleich oder doch bald darauf aber auch den Engel der Sühne und Versöhnung sah, wie er den Würgengel verschuchte, und als er dessen inne ward, daß der Fleck Erde, auf dem dies geschah (**גָּרָן אֲרוֹנָה**) dazu bestimmt war, einst das Haus der Sühne und Versöhnung auf Erden, das **בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** zu tragen.

Da erkennen wir sogleich in dem בְּשָׁלֵי יְהוָה, das Sicherheitsgefühl des sieghaften Königs der über sein großes starkes Heer die Heerschau halten will und darum seine Männer zählen lässt. Da versetzen wir uns von dem הַרְרוּ יְהוָה mit Leichtigkeit auf die Ruhmeshöhe, von der aus König David seinem Feldherrn Joab den Befehl gegeben, und da vermeinen wir fast aus dem הִיּוֹתִ נֶבֶל, heraus das verschreckte König zum Gad, dem Seher, gesprochen.

In dem העמָדָה לְהַרְרוּ יְהוָה drückt es sich so recht fühlbar aus, wie durch Gottes Wohlgesonnenen um den hohen Berg, auf den der Gottesgesalbte gestellt worden, eine Waffenmacht zu Schutz und Wehr — hinzugewachsen war.

Das Volk als Garde um den Berg des Königs, das Volk als Königswacht hingestellt — darin lag der Gedanke der Überhebung, den der fromme König in so rührender Weise gebüßt und gesühnt hat. — Das Volk soll die Wacht um den Berg Gottes seien, auf dem das בית המקדש steht. —

אליך — מה — שמי'ה' — ה'פכת מ'ספדי — למען יומך (9—13) In diesen Versen bis zum Ende des Psalms vernehmen wir das inbrünstige Gebet des Psalmisten, der um die Gnade fleht, Gott danken und stets und immer danken zu dürfen.

אליך יומך בבוד nemmt den Endzweck des erbetenen Lebens, mit dem Worte בבוד alles zusammenfassend, was des Menschen Würde ausmacht. יומך בבוד beantwortet die in Vers 10 gestellte Frage: חירוך עפר הניד אמרך. Im Tode verstummt das Gotteslied, und Trauer ist für das dankensbedürftige Herz — Tod. Darum wandelst Du meine Totenklage mir in Reigen um, lösest meinen Sack und gürtest mich mit Freude. — So kann, so will ich dir, mein Gott danken unaufhörlich — ewig!

Kap. 31.

Allgemeines.

An seinem Anfang und Ende gibt sich dieser Psalm als eine Lehre des Vertrauens zu erkennen. Bei Dir, Ewiger, berge ich mich. „Seid stark, und fest sei euer Herz, die ihr harret auf den Ewigen!“

Ist dieser Psalm mitten aus der dringenden Not und Gefahr heraus gesungen, oder ist er der Ton des aus Not und Gefahr befreiten dankbaren Herzens?

Der erste Teil des Psalms läßt auf das Erstere, der letzte Teil auf das Letztere schließen. Das Lied umfaßt mit seiner Sangesgewalt das ganze Lied des Sängers vom Entstehen bis zum Vergehen. — Wir werden zu Zeugen der Herzensnot gemacht und der Seelenvorgänge während dieser Not. Wie könnten wir auch sonst mit ganzer Seele und aus vollem Herzen in den Dankes Jubel des Geretteten einstimmen!

Auf welche Periode in dem von Gefahren so reichen Leben des Psalmisten sich dieser Psalm ganz speziell beziehe, ist schwer zu bestimmen. — Ob mit der „belagerten Stadt“, בָּבֶלְתָּה, in B. 21 die Stadt עִילָּה (I. Sam. 23) oder die Residenzstadt der Ammoniten, רְבָה (II. Sam. 12) gemeint sei, läßt sich aus dem Inhalt unseres Psalms herans kaum entscheiden. Bezeichnend und dem ganzen im Psalmbuche walstenden Geiste entsprechend ist es jedoch, daß das Einzelmoment, welches immer es nun sein möge, zurücktritt vor dem Gesamtganzen des davidischen Lebensgangs, in dem sich wie wir dies so oft bemerken können, der Geschichtsgang unseres Volkes spiegelt. — Die in unserem Psalm laut werdenden Wünsche richten sich auch nicht auf die Befreiung aus der momentanen Leben und Gesundheit bedrohenden Gefahr allein, sondern zugleich auf die Wahrung und Sicherstellung der im Recht und der Wahrheit bedrohten höchsten Lebensgüter. Zur Bestätigung dieses den davidischen Geiste entsprechenden Merkmals sei hier das שְׁמַע תְּנִחֵן וְתִנְחַנֵּן (B. 4) und das אַל אָמַת ה' פְּדוּתָה אָוֹתִי ה' (B. 6) hervorgehoben. Der Tendenz unseres Psalms entsprechend fehren die Ausdrücke für das unerschütterliche Gottvertrauen des Sängers in wechselnder Form wieder, wobei wir im Interesse der Steigerung der den Psalm durchziehenden einheitlichen Empfindung eine Zweiteilung des Psalms annehmen zu dürfen glauben. Von Vers 15 an bemerken wir nämlich eine Anwendung der im ersten Teile ausgesprochenen Ideen und Vorsätze in höherem das persönliche Einzelinteresse mit der ganzen Menschenbestimmung verknüpfenden Sinne.

Mit diesem: וְאַנְיִ שְׁלֵךְ בְּטַהֲרֵי ה' אַמְرָתִי אַלְכִי אַתָּה hat sich offenbar die bisher gewonnene innere Sammlung zu einer nach außen dringenden Manifestation verdichtet — verstärkt, die das große Bekennnis: בִּידְךָ אַפְקַדְתִּי רֹוחִי — בִּידְךָ עֲתוֹתִי (Vers 5) war die Vorbedingung zu diesem Bekennnis, das den Vertrauenden, der seinen Geist seinem Gotte in Verwahrung gegeben, das verwahrte

Gut in der Form der Zeitläufe und Lebensgeschicke von Gott zurück empfangen läßt. בַּיִדְךָ עֲתֹה תִּדְבֹּר וְבַיִדְךָ אַפְקֵיד רֹוחִי verhalten sich zu einander wie Grund und Folge, und wir verstehen es, wenn der Psalmist nach dem abgeschlossenen Gedankengange mit וְאַנְּיִ אַמְرָתִי (Vers 23) kurz resümiert und in בְּחֻפֹּז (Vers 24—25) das Resultat feststellt. Es ist ein Resultat das allen Herzensmatten Mut und Stärke verleihen will und auch wirklich verleiht. —

Einzelnes:

2) בְּךָ הִנֵּה In Dir fühlte ich mich geborgen, Ewiger! **הַסְּחָה**=sich bergen vor augenblicklicher Gefahr. Das daraus gebildete Subst. מְרוּם und מְמַטֵּר bedeutet ebenfalls den momentanen Schutzort wie **מִזְוָה**. Die Steigerung von **הַסְּחָה** ist wie in **מִזְוָה** (Psalms 91). Ob zwischen **הַסְּחָה** und **הַסְּחָה** eine Verwandtschaft und das Gemeinsame in dem Begriffe des Beschwichtigens besteht, bleibe dahingestellt. Aus der momentanen Geborgenheit steigt das Gebet um Ewiges empor. **אֱלֹהִים אֶבְוָשָׂה לְעוֹלָם**. Laß mich nicht beschämten werden für ewig. Die augenblickliche Rettung sei mir die Gewähr ewig unvergänglichen Gutes. Was der Augenblick verheißt und die Zukunft nicht erfüllt wäre für mich eine beschämende Täuschung. — Der Blick in die Zukunft läßt aber den Psalmisten die Gegenwart nicht übersehen, und diese heischt sofortige Rettung. **פָּלָטְנִי**, laß mich entrinnen!

3) הַתָּה Der Betende wird zutraulich. Er erbittet sich das Ohr seines Beschützers, um ihm bei aller Dringlichkeit der Rettung, **מִהָּרָה הַצִּילָנוּ**, dennoch zu sagen, wie er sich diese Rettung denkt. **לְבֵית מִצְוֹת** für die erste Zeit **לְצָרָעָה** für längere Dauer.

4) בְּ יְסָלֵעַ Du bist mir beides, und es bleibt ja die Hauptache, daß die augenblicklich beruhigende Sicherung — **תִּנְחַנֵּנִי** — mir die Bahn frei macht, auf der ich Deinem Namen zu Ehren forschreite und auf der Du mich leitest. **וְתִנְהַלֵּנִי**.

5) הַזְּבִיאָנִי All die Angriffe der Feinde, ob sie nun mit Wörtern oder mit Waffen ausgeführt werden, sind ein fein gesponnenes Netz, auf meinen Fang und Fall berechnet. Was wollen aber diese kleinen Vogelsteller bedeuten gegen Dich meine Macht — **מִיעּוֹן**!

מִיעּוֹן stellt den Machtbegriff dar, losgelöst von den in Vers 3—4 genannten konkreten Mitteln **אֶזְרָר מִצְוֹת-סָלָע-מִזְוָה**.

Die Macht an sich in idealster Aussöhnung — diese Macht bist Du mir, Gott!

6) **בִּידְךָ** Wenn könnte ich vertrauensvoller mein Teuerstes, Bestes, das ich von Dir habe, übergeben, als Dir? In diesem Empfangen und Geben von und an Gott liegt für mich Lösung von den Erdengewalten — Erlösung. Weiß ich meinen Geist in פְּדוּתֶךָ אֶותְךָ הַאֲמֵתָה אל. Es ist dies nicht das verzückte Hinausschmachten des Phantasten, sondern das sehnssüchtige Verlangen nach der Wahrheit, die beim Gotte der Wahrheit — אל אַמֶּת — ruht. —

7) **שְׁנָאָתִי** Gegenüber solcher Geisteshut in der Hand des ewigen Hüters, was bedeuten da jene kleinlich nichtigen Menschen, die die Hut der Eitelkeit des Falschen zu ihrer Lebensaufgabe machen **הַשְׁמְרִים הַכְּלִי שֹׁואָת**? Ich muß sie hassen! **שְׁנָאָתִי**, der ich auf Gott vertraue und vertrauend zu Gott hinstrebe. **וְאַנְּנִי אֶל ה' בְּתָחֳתִי**.

8) **אֲנִילָה** Wie juble ich und wie wird mein augenblicklicher Gefühlsausbruch¹⁾ zur dauernden Freude durch deine Gnade **אֲנִילָה אֲשְׁמָנָה בְּחַפְּדָךְ**. Du hast nicht nur mein zu Tage trendes Glück gesehen, sondern auch meine innere Seelennöte erkannt. Ich wurde nicht nur gerettet, sondern auch innerlich erlöst durch Dich, den Hüter meines Geistes. —

9) **וְלֹא** Es handelte sich nicht bloß um den gefährlichen Haß des Hassers, sondern um die Macht meines grundsätzlichen Gegners, **אוֹיבָךְ**, um Wahrheit und Lüge, um Recht und Unrecht, und Du hast mich diesem Gegner nicht als eingeschlossenen Gefesselten anheimfallen lassen — **וְלֹא הַסְגַּתְנִי בִּיד אוֹיבָךְ**, sondern hast meinen Fuß in freien, weiten Raum einen festen Stand gegeben — **הַעֲמָדָת רְגִלִּי**. —

10) **הַנְּנִי** Das Gebet um Gnade, das den Dankesjubel unterbricht, umfaßt Körper und Seele. Es werden die Organe genannt, die und **צְرָת נְפָשִׁי עַנְיָנִי** als Mittler dienen. Sie altern und verfallen, wenn Du, o Gott, mich nicht begnadenst.

11) **כִּי בְּלוּ** Der innere und äußere Verfall wird psychologisch erklärt. Das Leben in seinem Gesamtganzen und in seinen Teilen

¹⁾ **נִילָה** verw. mit **חִילָה** = Aufregung, Beben, vgl. Hos. 9, 5. **גִּילָן**. Vgl. Gesenius.

— **שְׁנָוֹתִי** — **הַיִּי** — wird verkümmert, schwindet dahin. Das Leben hat einen großen Kummer zum Inhalt, und die Lebensjahre sind voll der Seufzer über den Kummer. Die Kraft, die mir Halt geben sollte, wankt, und meine Gebeine, die Träger meiner Kraft und Vollstrecker meines Willens — sie altern und verfallen, denn dieser Wille ist krank durch meine Sünde — **בְּעֻנִּי** —

12) **וְלֶשְׁבַּנִּי מֵאָד'** Ibn Esra hat für das schwierige **מִכְלָל** die Auffassung: und diese Schmach hat sich auf meine Nachbarn — weil sie mir nahe stehen — in ungemein starker Weise übertragen¹⁾. So erscheint die Abweichung des zueignenden **ל** in von der Präposition **מ** in **מִכְלָל** gerechtfertigt. Gerechtfertigt ist auch die Steigerung vom Ungewöhnlichen — **מֵאָד** bis zum Fürchterlichen — **פְּחַד** und zum Entsetzen **נְדָרָה**, die den näher und ferner stehenden Personen entspricht, die den Eindruck empfangen, nämlich **וְלֶשְׁבַּנִּי**, **שְׁבַּנִּי**, **מִידְעִי**, **רָאִי בְּחוֹזֵן**. Es kann auch sein, daß dieses **מֵאָד** sagen will: Die mir von den Feinden, **צָרְרִי**, allzumal gewordene Schmach wäre an sich, im Hinblick auf die Verächtlichkeit der Personen, von dem sie ausging, verächtlich gewesen, allein meine — guten Nachbarsleute nahmen sie hoch auf, um mich um so niedriger zu taxieren und tiefer herab zu drücken.

13) **נְשַׁבְּחָתִי** Gemieden wie ein Gespenst, vergessen wie ein Toter, bei lebendigem Leibe und beim Bewußtsein bessern Wollens und Könbens vergessen und verloren — ein unbrauchbares Gerät, das umhergeworfen wird, bis es verloren geht.

14) **כִּי שְׁמַעֲתִי** Das Gerücht, das wesenlos in der Luft schwebt und von Fama umhergetragen wird, ist als **רְבָת רְבִיב** im Munde aller und nirgends und bei keinem Einzelnen zu fassen und zu entkräften. Ich höre das leere, hin und her schwankende Gerede und muß es sehen, wie es sich Furcht erregend sammelt, wie es feste, bleibende Gestalt annimmt²⁾ und um und um stabil wird — **מִגּוֹר מִסְבִּיבָה**. Sie alle, die Schwächer und die zielbewußtesten Verleumider haben sich ja zusammengetan, um mit Argumenten und Grüinden

¹⁾ **וְלֶשְׁבַּנִּי מֵאָד' הַיִּרְפָּה לְהַבְּעֵכָר שְׁחָם קָרוֹבִים אֱלִי** (**אַעֲזָר**)

²⁾ **וַיַּגַּר מִזְוֹאָב** hat doppelte Bedeutung erstens Furcht und zweitens bleibend Verweilen, wohnen. **עַם לְבָנֵן גַּרְתִּי**

(ישך) **בְּהוֹסְדֶּם יְהָד עַל** — mich gründlich zu verderben — Ihr Sinnen und Trachten geht darauf, mir das Leben zu nehmen. —

15) **וְאַנִּי** Es ist schon oben gezeigt worden, daß mit diesem entgegenstellenden **וְאַנִּי** und diesem manifestartigen **אמְרָתִי**, eine höhere Stufe im Zweingange unseres Psalms eingenommen wird. (Vgl. „Allgemeines“).

16) **בִּידְךָ** Die in der Zeit liegenden Schicksungen ruhen in Deiner Hand. Die Hand, der ich meinen Geist zur Verwahrung übergebe, ist mächtig genug meine Geschickte so zu formen, daß mein Geist sie bewältige, sie mit Lebensgehalt erfüllen und dem mir gesteckten hohen Lebensziele dienstbar machen kann. — Es handelt sich nicht nur um die gegen mich persönlich gerichtete Verfolgung der Verfolger, sondern auch, ja in erster Linie um die grundfäßliche Feindschaft der prinzipiellen Feinde. Darum werden auch hier, wie so oft in den Psalmen, die Verfolger **רוֹדֵפִי** und die Feinde **אוֹבִי** auseinander gehalten und heißt es nicht **מִיד אוֹבִי וּרוֹדֵפִי** sondern **מִיד אוֹבִי וּמְרוֹדֵפִי**.

17, 18, 19) **הַאֲרוֹה - ה' - תַּאלְמָנָה** Erleuchtung Deinem Diener — so lautet die erste Bitte, deren Gewährung der Diener Gottes vom Gote der Gnade erhofft.

Zwischen meiner Beschämung und der der Bösewichter ist zu entscheiden. Es gilt, ob der Himmel oder die Hölle siegen solle, ob ich, der ich Dich, Deine Erleuchtung und Deine Gnade aurufe oder jene Bösen, deren Lieben und Hassen, Streben und Hoffen die Unterwelt, **שָׁאָל**, eine Grenze setzt und die dem **שָׁאָל** stummi verfallen mögen — **יַדְמוּ לְשָׁאָל**.

Stummi. Sie selbst mit ihrem lauten, marktschreierischen Getöse stumm. Ihr ganzes Reden, Denken, Empfinden und Tun hat nichts zu sagen, nichts zu bedeuten und nichts zu lehren, was wert wäre als positives sittliches Gut auf die Nachwelt zu kommen. Höchstens eine negative Lehre, die Warnung vor dem Unheil des Bösen, Halt- und Satzunglosen verdankt ihnen, den **רְשֻׁעִים**, die Nachwelt. Zu solcher Warnung genügen aber die stummen Meilenzeiger auf dem Wege und die öden Trümmer am Zielpunkte des Verderbens.

So mögen denn die Lippen verstummen, die Trotz verkünden gegen den Gerechten mit Stolz und Verachtung. **תַּאלְמָנָה וְנו'**.

Hiermit geht der Psalmist vom Persönlichen auf das grundsätzliche Allgemeine über. Vom vorliegenden Einzelfalle, von David und seinem Geschick wird jetzt abgesehen und auf einen Gerechten, gleichviel welchen, auf צדיק, als Typus des Charakters, gegen den die läugnerischen Lippen, שפתי שקר, sich richten, hingewiesen. — בכו נאוה — Eigendünkel und Geringschätzung Anderer — das sind die natürlichen Verbündeten im Gefolge der Lüge. Wer sich selbst zu hoch dünkt, denkt und schätzt den Andern zu niedrig.

20) מה רב רשותם שפטו שקר Nach der Gegenüberstellung von שפטו שקר und — צדיק und nachdem auf Grund all der in ihrer ethischen Bedeutung übereinstimmenden Einzelfälle eine Lehre für's Allgemeine gewonnen ist, wird diese große, die Tendenz von Lohn und Strafe festsetzende Lehre in einen begeisterten Ausruf der Bewunderung gekleidet. Wie groß ist Dein Gut, das Du denen auff sparst, die Dich ehrfürchtern, das Du schaffst den Dir Vertrauenden, angefichts der Menschenkinder!

Unsere weisen Midraschisten haben aus diesem צפנת und mehr als ein bloßes Aussparen und Schaffen herausgelesen. Sie weisen, an diese Worte anknüpfend, auf die Mitarbeit Gottes an dem Werke der Gerechten hin. Bei aller Selbstständigkeit und Freiheit des menschlichen Willens, die des Menschen Selbstverantwortung und daher seinen Lohn oder seine Strafe bedingen, bei alldem hat Gott sein Teil am Tatenleben des Menschen. Das Wirken und Werden des Gerechten besteht darin, daß er, der Gerechte, die Gerechtigkeit und Sittlichkeit zum Lebensideal erhebt und dieses Ideal durch Taten verwirklicht. Das Große, Edle, Erhabene und Wahre, steht dem צדיק wie ein fertiges, harmonisch ganzes Bild vor Augen, und nach den Bürgen dieses Bildes fornit er sein Tun, Denken und Empfinden — sein Leben. — Noch bevor die Willenskraft gestaltend und formend einsetzt, hat das große Vorbild des Guten, in dem das Streben und Wirken vieler Generationen sich darstellt, von der Herzensneigung des nachstreben den „Gerechten“ Besitz ergriffen. — Wer ist's aber, der aus tausend und abertausend Einzelstrichen, aus den aneinander fallenden, getrennten Charakterzügen der Männer und Geschlechter im Laufe der Zeiten ein Charaktergemälde zusammensezt und durchgeistigt, sodaß es mächtigen Eindruck macht und Bewunderer und Nach-

ahner findet? — Das ist Gott, der Hüter der Zeiten, der dem Einzelereignis seinen Platz in der Geschichte anweist und so die Geschehnisse zu einem Geschichtsbilde eint.

Aber auch das Böse hat sein Prototyp, sein דוגמא, wie es der Midrasch nennt. — Auch dem רשות fehlt es nicht am mächtig wirkenden Urbilde, das seine Wahl und seine Entschließung beeinflußt, wenn nicht bestimmt. — Solche Vorbilder sind nicht selten mit den Ruhmeskränzen ihrer Zeit geschmückt. Vom ersten Brudermörder, der ein Städteerbauer geworden bis zum letzten Ländereroberer, der zum Brudermörder ward weist manche Ruhmeshalle die Denksäulen strahlender, bestechender Gewalttat auf. — Auch das Böse kann Vorbild werden dem Bösen, und auch dieses Vorbild hat sich unter Gottes Auge, unter dem Zornesblitze des Allgerechten geformt. —

In diesem Sinne ist es zu verstehen, wenn das Midraschwort auch am Werke des רשות dem allgerechten Gottes כבירול eine Mitarbeiterschaft zuschreibt und damit ein psychologisches Gleichgewicht zwischen gut und böse schafft. Nach dieser Vorbemerkung wagen wir es den sonst ganz ungeheuerlich klingenden Ausspruch des Midraschisten in seinem Wortlaute hierher zu setzen. Er lautet:

„Wie groß ist Dein Gut.“ Hierzu bemerkt R. Pinchas, Sohn des R. Osea: Obwohl geschrieben steht „Denn an diesem (am siebenten) Tage ruhte Er von all seinem Werke“ (I. M. 2) so hat Gott doch nur mit dem Schaffen aufgehört soweit dies das Schaffen seiner Naturwelt betrifft. Beim Werke der Bösen wie beim Werke der Gerechten hat jedoch die Mitarbeit des Schöpfers nicht aufgehört. Gott wirkt vielmehr mit diesen und jenen mit. Er zeigt diesen und jenen ihr Musterbild (Paradigma). Woher wissen wir, daß das Unheilvolle, das die Bösen trifft, ein „Werke“ genannt wird? Weil es heißt (Jirm. 50):

„Gott hat seine Schatzkammer geöffnet, da zieht er heraus das Rüstzeug seines Grimmes, denn der Gott, der Herr der Heere hat ein Werk vor im Lande der Chaldäer.“

Und woher wissen wir, daß die Belohnung der Gerechten ein Werk heißt? Weil gesagt ist (Ps. 31): Wie groß ist Dein Gut, das Du verwahrst denen, die Dich ehrfürchtigen, das Du bewirbst

für die, die sich bei Dir bergen angesichts der Menschenkinder.“ (Galkut Ps. 31)¹⁾.

Nachdem der Schöpfer sein Schöpfungswerk vollendet hat, ist der Mensch der Schmied auch seines seelischen Glückes oder Unglücks. Allein das Feuer in der Schniede und die Kraft, die den Hammer schwingt, sie sind von Gott und bleiben Gottes²⁾.

das soll den Menschenkindern offenbart werden.

21) Ob mit אִישׁ, ein bestimmter Mann, etwa אֲחִיהוֹבֶל, oder ein Mann überhaupt gemeint ist, kann aus dem Wortlaut nicht festgestellt werden. Soviel kann jedoch als sicher gelten, daß dem Psalmlisten bei der Gegenüberstellung des „Mannes“, von dem Zutragen und Verschwörungen, רְכֻבֵּי, ausgehen, und den streitbaren Zungen, רַיב לְשׂוֹנוֹת, die mit ihrem Lügengeschwätz jenem „Manne“ dienen, Männer wie Achitofel und die ihm dienenden Kreaturen vorgeschrwebt haben.

Dem geheimen ideellen Urheber der verräterischen Anzettelungen gegenüber ist תָּסְתִּירִם בְּסֵתֶר פְּנֵיךְ am Platze, während vor dem lauten Zungenhader und offenen Angriff die von Gott gegründete Schutz und dieser Schutz mit passend bezeichnet wird. —

22) Hat sich David, der Empfänger der göttlichen Gnadenpenden, bisher in die Öffentlichkeit geflüchtet, um unter lauten Zungenhader und offenen Angriff die von Gott gegründete Schutz und dieser Schutz mit passend bezeichnet wird. —

¹⁾ מה רב טובך . ר' פנהם בשם ר' אוישעיא אמר עז' דבריך (בראשית ב') כי בו שבת מכל מלאכת המלאך עולמו שבת ולא מלאכת הרשעים ולא מלאכת הצדיקים אלא פועל עם אלו ופיעל עם אלו מראה לאלו מעין דגמטורין שליהם ומראה לאלו מעין דגמטורין שליהם ובנין שפורה עונתן של רשעים קרויה מלאכה שנא' (ירמיה' נ') כי מלאכה היא לה' וגוי' ובנין שבותן שבדן של צדיקים קרויה מלאכה שנאמר (התליס לא') פעלת להוסיכך (יליקוט תהילים לא').

²⁾ Vielleicht wäre der Auspruch des R. Pinchas einfach so zu erklären, daß Gott nach Erschaffung der Welt in der Geschichte fortwirkt und der Geschichtsentwicklung ihr sittliches Fundament sichert und zwar: positiv durch die Folgen der guten Tat und negativ: durch die Folgen der bösen Tat. Die Beispiele der צדיקים und רשעים wären es demnach, die nach Gottes Plan in der Welt wirksam sind. Ob jedoch diese Auffassung dem Ausdruck פועל עם אלו entspreche, und ob der Gedanke vom Lohn der guten, und vom Fluche der bösen Tat die Tendenz dieses Midrasch erschöpfe — das müssen wir bezweifeln.

gilt, den schuldigen Dank abzustatten, mit seiner eigensten Persönlichkeit vor: כִּי חֲפַלְיָא חַסְדוֹ לֵי. Das Gebot zuriüfgezogener Bescheidenheit hört da auf, wo die Dankespflicht mächtig gebietet. — Sogar die „Festungsstadt“, עִיר מִצְור, die für den flüchtigen Königseidam eine wichtige Rolle gespielt, wird hervorgehoben, wenn auch nicht mit Namen genannt, damit wir darüber nicht im Zweifel seien, wer und welche Gefahr gemeint ist. —

23) **וְאַנִּי** (ז) In der mauerumgeschlossenen Stadt קְעִילָה war's, wo David mit seiner Mannschaft verloren schien. Saul hatte gesprochen: Gott hat ihn in meine Hand geliefert, denn er ist eingeschlossen, da er in eine Stadt mit Türen und Riegeln gekommen". (I. Sam. 23, 8). — In diese Stadt war David von Gott ausdrücklich mit dem Befehle: קָם רְדָק קְעִילָה gewiesen worden, und wieder hatte Gott auf die dringliche und flehentliche Frage Davids geantwortet: Saul kommt in diese Stadt und die Leute von קְעִילָה werden dich und deine Mannschaft ausliefern (daz. 11—12). — Kein Wunder, wenn David in seinem übereilten Zagen an seiner Rettung durch Gottes Gnade beinahe irre wurde וְאַנִּי אָמַרְתִּי בְּחֻפְיוֹ נִגְרֹתִי מִנְגָּד עַזְיָזֶב.

Und gerade dort in Keila ließ, wie uns ausdrücklich berichtet wird, David den Priester אָבִירָה das אִיפּוֹד darreichen, um in so feierlicher Weise seine mit ה' אלקי יִשְׂרָאֵל eingeleitete Frage an die Vorsehung, an den Ewigen, den Gott Israels zu richten. Diese Frage war ein Gebet, durch das sich das für Gesamtisrael erglühnte Herz vor dem Gotte Israels ergoß. Das kommt und kann uns als die historische Unterlage für das in unserem Verse bedeutsam betonte !אָבִן שְׁמַעַת קוֹל תְּחִנוּנִי בְּשֻׁוֹי אַלְיךָ gelten.

24) Der dankerfüllte Empfänger der Gottesgnade — כִּי חֲפַלְיָא חַסְדוֹ לֵי — ruft alle getreuen Gottesdiener, die sich dieser Gnade würdig machen wollen — בְּלִ הַסִּידְרוֹן — auf, den Ursprung der Gnade, zu lieben. Unter אָמוֹנִים sind wohl die wahrheitsgetreuen Verheißungen zu verstehen, die Gott bewahrt und die sich nach allen den Menschen treffenden Prüfungen erfüllen.

'אַהֲבוֹתָה ה' Liebet den Ewigen! Wer ist mehr berufen Verkünder der Liebe zu Gott zu sein, als David, der so viel Haß und Misgungst von Menschen erfahren! Es ist nicht das Liebesschmachten einer verzückten Seele, zu der dieser bestgehasste Gottesdiener aufruft, sondern es ist die Liebe zu Gott, dem gerechten Bergelster, der Maß

וּמְשֻׁלָּם עַל יְהֹר (פָּדָה בִּמְרֵה מִכּוֹנֶת כְּהֵן עַל יְהֹר הַקְשָׁתָה) für Maß. (für die Liebe, die im Boden des Rechts, des göttlichen Rechts, wurzelt, zu der sich David bekennit und für die er Bekennner wirbt (**רְשִׁיר**). — War er ja selbst die Zielscheibe für den spitzen Pfeil, den der „Stolze“ **עֲשָׂה נָאָה** auf die Bogensehne — **עַל יְהֹר** gelegt und den Gott auf die Brust des — Täters, des **עֲשָׂה**, zurück gelenkt hatte!).

אהבו חזקן (25) Seid stark! Nicht besser kann der Aufruſ ergänzt werden als durch **חזקן**. Solche im Rechte gefestete Liebe macht stark, und das Herz wird dabei stark und mutig genug das ganze, große Gottvertrauen zu fassen. —

Kap. 32.

Allgemeines:

Wie die Überschrift, **משכילה**, erwarten läßt, ist unser Psalm ein recht eigentlicher Lehrpsalm. Er zählt zu den Psalmen, die — wie

1) Zur Erklärung dieser Stelle: **וּמְשֻׁלָּם עַל יְהֹר עֲשָׂה נָאָה**, die, auch wenn man **על יְהֹר** mit „reichlich“ übersetzen wollte, seltsam klingt, sei uns gestattet noch das Folgende anzumerken: Unter dem **עֲשָׂה נָאָה** können wir uns sehr wohl den Feldherrn **Յְהֹבָד בֶּן צָרוּיָה** denken, von dem David gesprochen **וְגַם אֲשֶׁר עֲשָׂה לִשְׁנֵי אֶת יְהֹדָה אֲתָה אֲשֶׁר עֲשָׂה לִי יוֹאָב בֶּן צָרוּיָה שְׁרֵי צָבָאות יִשְׂרָאֵל לְאָבֵר בֶּן נָר וּלְעִמָּשָׁא בֶּן יְהֹר וּוּרְגָּם וּנוּר** (**מלכים א' ב'**) Joab war der Mann, den König David lehztwillig dem strafenden Schwerte seines Sohnes **שְׁלֹמֹחַ** empfohlen und den auch dieses Schwert sogar im Zelte Gottes getroffen (das.). Joab, der eigenmächtig blutgierig die treuesten Freunde seines Königs mitten im Frieden gemordet, dieser Joab überhob sich in seinem Hochmut und schlug gegen seinen König David einen gönnerhaften Ton an, der diesen König tief verletzen mußte.

Von Rabba, der Königstadt der Söhne Ammons aus „Da schickte Joab Boten zu David und sprach: „Ich habe gestritten gegen Rabba, auch habe ich die Wasserdadt eingenommen. Und nun sammle das übrige Volk und nimm sie ein, damit ich nicht die Stadt einnehme, und mein Name über dieselbe genannt werde“. **וְעַתָּה אָסַף אֶת יְהֹר הָעֵם וְהִנֵּה עַל הָעֵיר וְלִכְدָּה** (**שמואל ב' יב**)

David übernahm jedoch die ihm zugedachte Nebentolle nicht, er sammelte nicht **אֶת יְהֹר** sondern, wie dies (das.) hervorgehoben wird, **וַיַּאֲסַפֵּן דָּוד אֶת בְּכָל הָעֵם וְנִזְמַן**. Wir wissen nun sehr wohl, daß das vielleicht zufällige Zusammentreffen des Wortes **יְהֹר**, dort in **שְׁמֹאָלָה** und hier in **תְּהִלִּים פְּשָׁת** nichts entscheiden könne. Anderseits aber wäre es nicht das einzige Mal, wo in **תְּהִלִּים** durch Anwendung eines vielleicht schlagwortartig die ganze Lage in der betreffenden Geschichtsperiode bezeichnenden Wortes eine dunkle Person, hier der **עֲשָׂה נָאָה**, die richtige, wenn auch nur angedeutete Bedeutung erhalten würde. —

im Talmud Pesach 117a. berichtet wird — dem Volke durch einen Übersetzer und Interpreten (מתרגם) übermittelt und klar gemacht zu werden pflegten. Die Lehre der Selbsterkenntnis, die zum aufrichtigen Selbstbekenntnisse drängt, wird uns in Wort und Bild aus Herz gelegt. Wir erfahren, wie erleichternd und erlösend es auf den Menschen wirkt, wenn er nicht erst, wie das Ross dem eisernen Zügel, dem Zwang nachgibt, sondern frei aus sich heraus das Werk der Selbstläuterung beginnt.

Der freie Atemzug einer vom Drucke der Sünde und des Frevels frei werdenden Menschenbrust geht durch den ganzen Psalm. — Geradheit und Offenheit, die Vorbedingungen wahrhaft freimachender Hingebung an Gottes erhabenen und erhebenden Willen, stehen wie die Wächter der Wahrheit am Ein- und Ausgänge unseres Psalms. הרניתו כל ישרי ל' אין ברוחו רמייה voran und am Ende, und dieses Ende verkündet im Jubel den Sieg der geraden, sich zu Gott findenden Herzen.

חטאָה עַז — Alles, was den Menschen niederdrücken, mit düsterem, schwerem Gewölk bedecken und dem Sonnenstrahl göttlichen Lichts und göttlicher Gnade entrücken kann, ist gleich am Anfang des Psalms genannt, und alles ist emporgehoben, von Licht durchdrungen, geflirt und gesühnt — mit zweimaligem Heil! **אשרי**, als der Devise des Lehrpsalms begrüßt. — Über Berge geführter Schuld schreitet der Gottesänger seinem Ziele zu, und am Ziele angelangt ruft er seiner Mitwelt zu: **אשכילה ואורך בדרכ** **תלך** hierhin führt der Weg! Wir erblicken in diesem Ashcileh den Wendepunkt im Laufengange unseres Psalms und finden, daß der zweite Teil des Psalms im Bilde reflektiert, was sein erster Teil mit sinnigem Worte gelehrt hat.

Einzelnes:

לְדוֹד אָשֶׁרֶי אָדָם (1, 2) — Die Sündhaftigkeit חטאָה, die den Menschen anhaftende Schwäche zu irren, kann verdeckt werden, ohne daß des Menschen selbstbewußtes Aufwärtsstreben eine Störung erleidet. Ja, es ist für den Mann der mutigen Tat nötig, daß ihm zeitweilig all die Irrgänge rechts und links, die so viele Möglichkeiten unwissentlicher Schuld bergen, verdeckt bleiben, damit er bei all der Gefahr Unrecht zu tun den Mut und die Kraft finde das Rechte zu üben.

Gottes Gnade entzieht dem Sterblichen die Zeichen der Schwäche, damit er stark sei. Anders ist's mit dem Verbrechen-פְשָׁע. Da gibt es kein Verdecken. Das Verbrechen muß dem Schuldigen klar vor Augen sein, damit er es gut mache und sich darüber zur bessern Erkenntnis erhebe. Lastet die bewußte, erkannte Schuld schwer auf dem Mann, so hilft die Gottesgnade die Last tragen, denn Gott ist נוֹשֵׁעַ עַזְן וֶפְשָׁע und Wohl dem, dessen schwere Schuld getragen wird, so daß sie ihn nicht herabzieht in den Pfuhl gewohnheitsmäßigen Lasters. מִכְכָּה פְשָׁעֵךְ לֹא יִצְלִיחַ Wer seine Verbrechen verdeckt, dem wirds nicht gliicken! Wir sehen in Vers 1 פְשָׁע und חַטָּאת auseinander gehalten und jedes mit dem ihm entsprechenden Mittel zum Heil-אֲשֵׁר-versehen: — Vers 2 mahnt uns aber daran, daß der Mensch oft bemüht ist das Verbrechen=פְשָׁע in seiner Hand durch Deckmittel und Beschönigungen aller Art für Irrung=חַטָּאת auszugeben oder gar selbst dafür zu halten. Der gerade Weg der Erkenntnis führt niemals zu solcher Verweichslung der Begriffe und so mehrlichem Tausche. Dazu ist der krumme Weg, der Weg der Schliche und des Selbsttruges nötig. Diesen krummen Weg bezeichnet das Wort עַזְן (von עַזְעַן=krümnen). In עַזְן haben wir den unredlichen, ungeraden Zwischenhändler zwischen פְשָׁע und חַטָּאת vor uns, der im Menschen tätig ist, um Unrecht in Recht, Böses in Gutes, oder doch in Harmloses zu verkehren.

Heil dem, dem Gott solche Krümmen nicht anrechnet, weil sein Geist frei ist von solch schillerndem, sophistischem Trug: אֲשֵׁר אַדְם לֹא יִהְשֹׁב ה' לוּ עַזְן וְאַזְן בָּרוּחַ וְמִתְּהִלָּה. Hier ist עַזְן mit psychologischem Feingefühl als das unehrliche Mittel aufgefaßt, dessen sich der menschliche Geist bei seiner Umprägung des פְשָׁע in חַטָּאת zu bedienen pflegt. עַזְן ist hier die Gedankenarbeit einer geistigen Falschmünzerei. Daher aber לֹא יִהְשֹׁב ה' אַזְן בָּרוּחַ und אַדְם, die Betonung der hier in Betracht kommenden Geisteskräfte. Sehr bezeichnend erscheint es uns auch, daß in Vers 2 abweichend von Vers 1 das Wörtchen אַדְם eingeschaltet wird. Bei לֹא יִהְשֹׁב ה' לוּ עַזְן kommt ja das menschliche Beginnen, die Innearbeit des אַדְם so sehr in Frage.

3) כִּי חַרְשָׁתִי Es gibt ein lautes, ja überlautes Stöhnen und Schreien, wobei dennoch die innere Stimme schweigt, die eigentlich vernehmbar werden sollte, wie es ein geschäftiges Nichtstum gibt, wobei die innere Kraft ruht. — Solches Klagen und Schreien

tagsüber, בְשָׁנָתִי כֹל הַיּוֹם, bringt keine Erleichterung. Es macht die Gebeine morsch und verwüstet den Körper, ohne die Seele zu erlösen.

4) כֹל הַיּוֹם כִי יּוֹמָם Offenbar im Gegensatz zu im vorigen Verse steht hier **יומם**. Auch in der Nacht, da meine Klage keinem Andern hörbar und ich allein bin mit meinem innern Vorwurf, da liegt Deine Hand, o Gott, schwer auf mir.

5) לְשָׁדֵי Die Wurzel die in 4. B. M. 11, 8 vorkommt, bedeutet nach der geistreichen Erklärung des **רְשָׁבָם** (das.) die Fettigkeit, der durch künstliche Behandlung (Kochen oder Backen) ein besonderer eigentümlicher Geschmack gegeben wird, während **שׁ** (ohne Lamed) den Saft in seinem Naturzustande (in der Mutterbrust) bezeichnet. Auch hier dürfte mit **לְשָׁדֵי** der durch sorgfame Pflege gemeinte, in der Nährkraft erhöhte Lebenssaft gemeint sein. Dem entsprechend ist hier **נַהֲפֵךְ** angewendet. Die beabsichtigte Mehrung und Erhöhung der Lebensfrische wird in das Gegenteil verwandelt durch die fengende Gluthitze, die mir das Mark dorrt. — Aller erkünstelte Gleichmut nützt mir nichts, wie der leidenschaftliche Ausbruch — כֹל הַיּוֹם nichts genützt hat. סלה — damit ist der Seelenzustand vor dem offenkundigen Bekennnisse vor Gott gezeichnet. —

6) חַטָּאתִי Die erlösende Tat geschieht: das Bekennen vor Gott. Es ist nicht ein durch äußeren Druck erpresstes, sondern ein freimütiges, selbstbewußtes Geständnis, wie dies durch das bedeutsame אָמְרָתִי אָוֹדָה ausgedrückt wird. Es ist mein Entschluß, nachdem ich zu der Überzeugung gelangt bin, daß jeder Versuch den starr aufzragenden Vorwurf auf frummen Pfaden, עַן, zu umgehen und אָוֹדָה עַל פְּשֻׁעִי herab zu drücken vergeblich, und nur **לְהַ'ה'** das Richtige und Rettende sei.

Hierach erklärt sich die merkwürdige Verbindung von עַן und אָוֹדָה נִשְׁאָתָה עַן חַטָּאתִ in **חַטָּאתִ**. Ist ja in diese Verbindung der ganze Kampf hineingelegt, der dem beschämenden Schuldbekenntnis vorausgegangen, und den die sich frei machende Seele mit aller Kraft der siegenden Wahrheit glücklich bestanden hat. סלה, gibt diesem Kampf und Sieg einen feierlichen Abschluß. —

7) עַל זֶה Trotz der Schwierigkeiten, die dieser Vers den Interpreten bietet, können wir uns nicht dazu entschließen, aus diesem

Vers — mit Michael Sachs ל — eine Frage herauszulegen¹⁾). Wir sehen vielmehr in אַלְכָּא לֹא יִשְׁעֵת מִצְאָה eine deutliche Gegenstellung der beiden Seelenbewegungen, die uns in Vers 4 und Vers 5 so lebhaft dargelegt wurden.

Zu Dir, Gott, zur rechten Zeit und aus freiem Entschluß und nicht erst wenn die Ereignisse drängen und Vorwurf von innen und Schmach von außen wie mächtig flutende Gewässer an ihn, den Stand haltenden Menschen, heranreichen — also bete der an Gottes Liebe und Gnade sich hingebende חסיד!²⁾

7) **אתה סתר לי** אהת אהת סתר לי Es kann fraglich erscheinen, ob wir in diesem den Inhalt des Gebetes vor uns haben, das dem חסיד empfohlen und mit diesen Worten in den Mund gelegt wird. Darnach wäre י אהת סתר זitat. Es kann aber auch sein, daß der Psalmist, nachdem er sich dem חסיד ratend und mahnend zugewendet, mit diesem zu sich selbst und zu seinem immer — inniger werdenden Verhältnisse zu seinem schützenden, rettenden Gotte zurückkehrt. Mit רני פלט תסובבנִי wäre der Kreis geschlossen, den der bei Gott sich bergende Sänger um sich gezogen und in dem Rettungsjubel erklingt.

רני פלט in seiner seltsamen Verbindung soll vielleicht dem gleichfalls seltsamen Wortpaar: נשאת עון התאתוי entsprechen. Der hier wie dort gleichlautende Abschluß mit סלה scheint diese der Einheitlichkeit des Psalms zugute kommende Annahme zu unterstützen. —

¹⁾ Hingegen ist es anzuerkennen, daß S. die Belegstellen gesammelt hat zu der (in Midr. rabb. Bresch. 92 gegebenen) Deutung des Wortes מיצאה als Heimsuchung oder wichtigen Wendepunkt im Leben (Eheschließung . . . Tod). Die Stellen sind: 4 M. 20, 14; 5 M. 4, 50; 41, 17; Jos. 2, 25; Job. 51, 29; 54, 11.

Swar scheint S. selbst diese Midraschstelle entgangen zu sein. (Vgl. S. „die Psalmen“ Kap. 52, Note).

²⁾ Ob wir an eine Substantivform **לעת** (das ל zur Wurzel gerechnet) und ebenso an eine Nominalform **לשעת** (das ל zum Hauptwort gehörig) entsprechend dem לשב in Vers 4 und analog dem Worte לא ל (das von לא begrifflich zu unterscheiden ist) denken dürfen — bleibe dahingestellt. Daß diese poetische Lizenz den schönen Gedanken in unserer Stelle noch deutlicher hervortreten lassen würde, ist klar. —

Der tremende Akzent (**אולא לנו טהרה**) über und neben könnte nur die obige Auffassung unterstützen. Auch das Zeichen צנור über אליך, das eine kleine Pause verlangt, wäre ganz im Sinne dieser Auffassung.

8) Auch dieser Vers hat seitens der Erklärer sehr verschiedene Auffassungen erfahren. Nach רְשִׁי ist es הַ, auf den sich bezogen, der mit אֲשֵׁבֵל seinen vertrauensvollen Diener David anspricht. — Nach Andern ist es der in פָּלֶט personalisierte Rettungsgedanke, der hier das Wort hat. Es wäre also eine Art geheimen Chors, der hier belehrend einfällt. — Es spricht aber nichts Wesentliches gegen die einfache Auffassung, nach der der Psalmist hier das Wort nimmt, um entsprechend der Überschrift מְשֻׁבֵּל jeden, der belehrt sein will, auf Grund des Bisherigen zu belehren. Ich lasse dich durch Vernunftgründe einsichtig werden. Ich gebe dir in's Einzelne gehende direkte Lehre. Ich unterstütze diese Lehre mit den Ergebnissen meiner praktischen Erfahrung und behalte darum jeden deiner zur Betätigung meiner Lehre getanen Schritte sorgsam im Auge: עַלְיךָ עַנִּי. —

רְקָם לְשֹׁטָף אל תְּהִיו Was oben B. 6 dem „חסיד“ mit מִים רְבִים אֶלְיוֹ לֹא יִגְעַז hier, noch volkstümlicher und an alle Welt gerichtet, mit אל תְּהִyo כָּסָם בְּפֶרֶד wiederholt. — „Machet es nicht wie jene wilden Tiere, die man zügelt, um ihr Unmachen zu verhindern; — betet nicht, wenn die Not heranzieht, um sie — als ein einzelnes Begegnis, das ihr fürchtet — abzuwehren, sondern seid immer in Gott gesäßt und ergeben.“ — Es wird hier der Plural angewendet, um mit der Erweiterung des Kreises der Angeredeten auch die allgemeinere Geltung des Aussgesprochenen zu verbinden. (Vgl. Sachs).

Zu dieser Form der Allgemeinheit in unserem B. 9 ist schon in B. 8 übergeleitet.

Da heißtt es nämlich abweichend von der direkten Anrede in אַיִצָּה עַלְיךָ עַנִּי und wie in 2 M. 18, 19). Das kann uns sagen: Ich gebe meinen Rat allgemein lautend כָּסָם אל תְּהִyo habe aber dabei auf dich, den eingangs der Rede mit הַסִּיד Bezeichneten, besonders mein Auge gerichtet. — Ob עדין von עדָה = schreiten (Hiob 28, 8) oder von עדָה = schmücken (2 M. 33, 4, 6) herzuleiten sei, soll hier nicht entschieden werden. — Rashi übersetzt עדין mit „seinen Schmuck“ und verbindet damit die Beobachtung, daß und פֶרֶד סָמֵךְ nicht zu unterscheiden wissen zwischen dem, der ihnen wohlthut, der sie schmücken und ihr Aussehen verschönern, und dem, der ihnen

Übles zufügen will. סֹמֶךְ פָּרַד stoßen eben aus und bäumen sich auf gegen den, der sie pflegt und reinigt. So sollt ihr nicht sein gegen den, der euch ermahnen und bessern will! (S. ר'ש').

Gewiß, es ist dies eine Mahnung, die nach der Unterweisung des **משׁבֵּיל'**, sehr am Platze ist. —

10) **רַבִּים** Nicht das Viel oder Wenig inbezug auf Wohl und Weh soll hier als das trennende Merkmal von רְשֻׁעַ einer- und anderseits bezeichnet werden. Das ersehen wir schon daraus, daß hier dem nicht **צְדִיקָה** gegenübergestellt wird. — Es handelt sich hier um Vielheit oder Einheit in der Auseinandersetzung von Gott und Welt und dem entsprechend um Vielheit oder Einheitlichkeit in den den Menschen treffenden Schicksungen. — Der **רְשֻׁעַ** stellt sich außerhalb des Bandes, mit dem der Schöpfer und Gesetzgeber die Schöpfung und die Menschheit und innerhalb der Menschheit besonders **ישראל** umschlingen will. Dieses Band ist das ewige Gesetz, das sich auf Recht und Liebe gründet. — Dem **רְשֻׁעַ** zerfällt die Naturwelt in Milliarden bald sich einende, bald sich lösende Kräfte und die Geschichtswelt in ebenso viele einander bedingende oder aufhebende Gewalten. Die Erscheinungen entbehren ihm, dem **רְשֻׁעַ**, des einheitlichen Ausgangs- und Zielpunktes und fallen auseinander je nach den augenblicklichen Neigungen, Leidenschaften und Stimmungen, die ihn, den **רְשֻׁעַ**, beherrschen. Dabei merkt er es nicht, daß im Grunde diese seine Neigungen und Stimmungen gerade von jenen Erscheinungen beherrscht werden. — Dem **רְשֻׁעַ** fehlt die innere Grundstimmung, die allein Wechsel der Geschicke gegenüber dieselbe, zwischen Freuden und Leiden das Gleichgewicht herstellende bleibt. Fehlt ihm ja in seinem Welt- und Geschichtsbau der Urgrund alles Seins und Werdens, das ist: Gott. Darum treffen den **רְשֻׁעַ** die Geschickeschläge, die **מִבְּאוּבִים**, als **רַבִּים**, als die vielen von allen Seiten von den vielen Naturmächten oder — wenn man will — Gottheiten losgelassenen Scherben eines Gerichtshofes, der keinen obersten Richter hat. Ohne Gesetz, ohne Recht, ohne Liebe und ohne Hoffnung auf Erbarmen und auf eine höhere Bestimmung des einen, einzigen Weltvaters — so erleidet der **רְשֻׁעַ** seine **מִבְּאוּבִים**. —

Diesem in der Vielheit verlorenen Spielball gesetzloser Gewalten steht gegenüber der 'b' בָּוּתָה בָּה' der Mann mit dem festen Gottvertrauen und dem Glauben an den Einen, Ewigen im Herzen.

ihm ist alles, auch die trübe Schickung Gotteschickung und als solche: **חַסְד**. — Sein Dasein zerfällt ihm nicht in Momente des Glückes und des trostlosen Leids, sondern die Liebe Gottes umringt ihn und alles, was er hat und liebt, ganz und gar **יְסִובְבָּנָה**. Es ist ein Lichtring, der den **בָּוֹתָה בְּה'** umschließt, und auch der Schatten trüber Stunden kann diesen Ring nicht dauernd unterbrechen. Der Kern dieses Lichts ist unzerstörbar; es ist eben das Licht einer hohen sittlichen Weltordnung, die in **ה** ihren Halt und ihre Einheit besitzt. —

11) **שְׁמַחוֹ**) Dieser in **ה** wurzelnde Frohsinn, der das ganze Leben trotz aller Leiden, die es bringen mag, frohgemutet macht, darf in Jubel ausbrechen **וְגַיְלוּ צְדִיקִים**.

Die in der Lebensheiterkeit sich bewährende Hoffnung auf **ה'** wird triumphieren, und alle, die geraden Herzens sind, mögen den Triumph laut verkünden.

בָּוֹתָה בְּה' שְׁמַחוֹ בְּה' — damit ist das ganze Lebensprinzip des gegenüber dem **רְשֵׁעַ** gekennzeichnet. **וְגַיְלוּ** — soll den Jubel der aus ihrem individuellen Empfinden heraus ausdrücken, und **כָל יִשְׂרָאֵל** bezeichnet den endlichen Weltseig, den die Allgemeinheit feiert. Mit diesem Jubelton, dem schönsten, der der Davidsharfe entfahren kann, klingt unser Psalm aus. —

Kap. 33.

Allgemeines:

Ohne eigene Überschrift führt dieser Psalm den Gedankengang des vorherigen Ps. weiter und, wenn der Ausdruck gestattet ist, höher. Auch äußerlich gibt sich unser Psalm als Fortsetzung des früheren Ps. dadurch zu erkennen, daß die **צְדִיקִים לְבָד** und **יִשְׂרָאֵל**, die am Schlusse des vorigen Ps. zur Freude und zum Jubel aufgerufen wurden, sich am Anfang unseres Ps. einfinden in **צְדִיקִים וַיְשָׁרִים**, um ihren Jubel- und Freudendienst anzutreten. — Ein freudiger Wonnezug geht durch die Welt, die der Psalmist vor unsren Augen entstehen und sich begründen läßt. — Geradheit und Treue und **אמונה** **ישֶׁר** bilden das Fundament der gottgeschaffenen Welt, Wort und Tat, **דבר** und **מעשה** heben diese Welt aus dem Fundament empor.

Gottes ist die Liebe und ist das Recht. So schuf Er die Welt und so gründete Er die Menschengeellschaft, die die Liebe

und das Recht nach dem Gott entstammenden Gesetze zu üben hat. Die göttliche Allmacht setzt dem Meereswüten Schranken und bindet die Fluten an das abgrundtiefe Bett. Die göttliche Gerechtigkeit dämmert den Tyrannenwillen ein und hindert ihn zur rechten Zeit am maßlosen Ausschreiten in Taten der Gewalt. — Der Gotteswille und der Menschenwille stehen einander gegenüber, und bei aller Freiheit und Unabhängigkeit des Menschenwillens besteht der Ratschluß Gottes allein. Daran können Königsmacht, Heeresgewalt und Rossesile nichts ändern.

Das Gottesvolk und die Menschenwelt stehen unter dem Auge der Vorsehung, und so weit die Grenzen der Menschheit, ihrer Aufgaben und ihrer Endbestimmung gesteckt sind, die Stimme der Gottesoffenbarung dringt von einem Ende zum andern und füllt den Weltenraum und durchdringt die Hallen und Zeiten der Weltgeschichte. — Das erwählte Volk als Träger der Offenbarung und die Gesamtmenschheit werden sich verstehen und in einem gottgefälligen Tatenleben einigen, denn ein Schöpfer ist's, der die Herzen allesamt gebildet hat, der sie alle, so verschieden die einzelnen Herzestöne klingen, versteht, der sie einigen und auf den Tonverständnisinniger Einigung stimmen will. — In einer solchen großen, herrlichen Welt sind in allem und jedem die Zeichen des Meisters und seines weisen Planes, wie seiner endlosen Liebe zu seinem Werke zu erkennen. — Dem Gottesfürchtigen, auf dem des Ewigen Auge ruht, ist der Blick für diese Zeichen geschrägt und das Herz für Gottes Liebe und Gerechtigkeit geöffnet. Es wird ihm auf den vielverschlungenen Pfaden seines Lebenswandels nicht bange, denn er sieht seinen Gott, er kennt sein Gebot und will ihm folgen.

Wir vernehmen also in unserem Psalm nicht nur das Jubellied, das im vorhergehenden Psalm angestimmt worden, sondern wir werden mit dem Inhalte dieses Liedes und seiner Berechtigung näher und inniger vertraut gemacht. — Wir wissen es, dieses Lied wird in Israels Reihen nicht verstummen, so lange Israels Hoffnung lebendig ist — ewig!

Einzelnes:

1) Nach רְנָנוּ ist חַדְבָּן zu übersetzen: in Gott. Nach der Auffassung des Midrasch bedeutet hier חַדְבָּן mit Gott und will

sagen, daß die **צדיקים** nicht erst den Vollzug des göttlichen Wunderwerkes abwarten, um dieses zu bejubeln und Gott, dem Wunder-täter zu jubeln, sondern daß sie von Anfang an, sowie sie Gottes Wirken in der Natur und in der Geschichte wahrnehmen, voll Jubels sind mit Gott. — Also nicht nur Gottes Werk, schon sein Wirken und zur Erscheinung kommen wird von den **צדיקים** **צדיקים** mit Jubel begrüßt. Darum, meinen die Weisen, heißt es hier nicht **לה** sondern **בָּה'**. — Der Jubel des **צדיק** wäre demnach eine Begleiterscheinung der Majestät Gottes, wenn sie schaffend, ordnend und richtend durch die Welt schreitet. — Solche Töne, die von Verständnisinnigkeit und der freudigen Hingabe des eigenen Willens und Strebens an Gott zeugen, entquellen mir der dankerfüllten Menschenbrust. Die Engelschöre haben solche Töne nicht; in der Sphärenmusik fehlen diese Altkorde. Vom Himmel und seinen Gestirnen wie von den über den Erdball gespannten Saiten kann mir ein Huldigungsspiel **לִפְנֵי הָהָרֶת** oder **לִפְנֵי הַהֲרָתָה**, nicht aber, wie von den **צדיקים** ein Jubel **בָּה'** ertönen¹⁾.

Demselben Geiste entspricht es, wenn R. Chanina bar Papa im Talmud (**סוטה פ'א**) vermittelst eines **אל תקרי** aus **נאוה תהלה** auch **נאוה תהלה** herausliest und in unserem Verse die auf Erden gegründeten Wohnstätten Gottes **מקדש ראשון ואהל מועד** angedeutet findet.

Das Wort **נאוה** kann von **=אהו=** sehnsüchtig verlangen und auch von **=נאח=** lieblich abgeleitet werden. In dieser Doppelbedeutung schließt sich das **נאוה תהלה** für die am das **צדיקים בה'** würdig an. Die Sehnsucht nach der Gottesnähe läßt die Gerechten beim Erstrahlen der Gotteserscheinung aufjubeln. Durch das Ergötzen an der Gotteschönheit wird den **צדיקים** die Welt zu einer harmonisch

¹⁾ ד"א רגנו הצדיקים אל ה' אין כתיב כאן אלא בה' בזמנ שhn רואין מיד הן מרננים שנאמר (שמות יד) וורה ישראל את הוי הנדרלה מיד (שם טז) או ישריר משה וכח'א (דה'ב ג') וכל בני ישראל רואים ברודת האש ובבוד ה' על הבית ולכון אמר דוד רגנו הצדיקים בה'. הכל מרננים לפניו שטויות וארין מרננים וירח מרנן וכובבי אור מרננים חמלאים מרננים וכח'א (סיקמיה) הלווה כל מלאכיו, אעפ' שהכל מרננים לפניו רינן של הצדיקים ושל ישרים נאים מן הכל שנאמר רגנו הצדיקים בה' הודה לה' בכנור! (מדרש שוחר טוב) ועיין רד' חושע י'ב ז' אתה באלקך תשוב.

lieblichen Welt. Einer solchen Welt voll Lieblichkeit und Harmonie durch die auf Erden stetig weilende Gotteserscheinung dienten **אהל מועד** und nach diesem zur bleibenden Stätte — **נווה**, und so erstand den **ישראלים** eine Wohnstätte strahlender Gottesverherrlichung **נווה תהלה**.

Ja, diese Stätten **מקדש מועד אهل** und **אהל מועד**, die nach einer Übersiedlung an ihrer Stelle in den Boden gesunken, sind für Israel die unsichtbaren Tore geblieben, durch die seine ganze Gedanken-Empfindungs- und Tatenvelt ein und aus flutet. Über dem versunkenen **אהל מועד** wölbte sich das Haus Gottes auf Morija, und über den verschütteten Pforten dieses Hauses **תבכו בארין שעריה** (**איכה א'**) baut sich Israels Geisteswelt auf mit allem, was sich Israel Großes und Erhabenes in sein Galuth herüber gerettet hat¹⁾.

Wie aus dieser Algada ersichtlich ist, enthält sie, wie so manch andere, bedeutsame Winke, die uns bei der Vertiefung des einfachen **פשט** zugute kommen.

Den Unterschied zwischen **הodo — שירו — כו ישר** (2, 3, 4) haben wir bereits an anderer Stelle hervorgehoben und darin gefunden, daß das eine auf Instrumental- das andere auf Vokalmusik Bezug hat. **שיר** (verw. mit **שור**) bezeichnet zugleich den auf geistiger Schau beruhenden Inhalt des Liedes, der einer Verjüngung — **חדר** — fähig ist und zu einer solchen hindrängt. Die Übereinstimmung zwischen Ton und Inhalt wird durch **היטיבו נן** noch ausdrücklich gefordert²⁾.

Bei **ה'** ist zwischen Gedanke und Wort eine vorbereitende Übergleitung nicht denkbar. Die Einheitlichkeit und Unmittelbarkeit im

¹⁾ **ישראלים נואה תהלה דרש ר' הנייא בר פפא אל תקרי נואה תהלה אלא נוה תהלה זה דוד ומשה שלא שלטו שונאיםם במעשה ידיהם דוד כתוב (**איכה ב'**) **תבכו בארין שעריה**, משה דאמר מר משנובנה מקדש ראשון נגנו אוהל מועד קרסיו קרסיו בריחיו ועומדי ואדניו היכי אר' אמר אבימי תחת מחילות של היכל :**

(טוטה פ'א).
Vgl. „Hermon“ S. 522.

²⁾ **ביואר של ר' בר'יל** heißt es:

ויש לפרש כאן טעם תרואה מלשון ריוות וחתחות כולם שיתחכרו לשור ולגנן היטב במקהלות וכו'

Wir lassen es nun dahingestellt, ob das in **תרואה** liegende für das harmonische Zusammenwirken von **שיר** und **ומר** zu verwerten wäre.

göttlichen Wesen verbietet die Annahme solcher metaphysischer Vorgänge. Diese unmittelbare Geradheit, nennt der Psalmist יְשָׁרֶת דְּבַר ה' und sie dient, soweit Menschen dem Göttlichen nachstreben können, den יִשְׂרָאֵל zum Vorbilde. — Die Gottesstat ist, ohne jeden durch irgend ein Hindernis bedingten Abzug, der getreue Ausdruck seines Wortes וְכֹל מַעֲשָׂהוּ בְּאַמְנוֹנָה. —

5) **אהב** Auf Gott bezogen, ist der Gottesname יְהָוָה mitten im Verse nicht recht verständlich, und nimmt man (Vgl. Hirsch Psalmen) חֶסֶד ה' zum Subjekt im Satze, so bietet dies eine ungewöhnliche Härte. — Hier dürfte sich wieder die agadische Auffassung des Verses als bester — **פָשַׁט** empfehlen. R. Elasar bezieht nämlich אהב צדקה auf den Menschen und meint: „Wer Milde und Recht liebt, dem rechnet es die Schrift so an, als erfüllte er die ganze Welt mit dem Werke der Liebe, wie es ja heißt: Vom Liebeswerk Gottes ist voll die Erde. (¹⁾סוכָה פ"א).

Wer mit den צדיקים sich Gott stets und überall, im Schaffen der Natur und im Walten der Geschichte gegenwärtig hält und mit Jubel die Gotteserscheinung in seinen Werken begrüßt, wer mit den יִשְׂרָאֵל in dieser Welt der Majestät Gottes eine dem sehnfühligen menschlichen Verlangen genügende Stätte der Verherrlichung errichtet und dadurch diese Welt zu einer in ihren Gegensätzen ausgeglichenen, lieblich schönen Welt macht, für den werden auch צדקה ומשפט mit einander ausgeglichene Begriffe und wird die Welt, die schöne gottgeschaffene Welt, eine Welt der Gottesliebe sein. —

6) **בדבר ה:** Gleichsam zum Beweise des in Vers 4 ausgesprochenen Satzes betreffend die vollständige Einheit in Gottes Wort und Tat וְכֹל מַעֲשָׂהוּ — (דבר ה') wird hier in der Schöpfung diese Einheit in דבר ו מעשה dargestellt: בְּדָבָר ה' שְׁמִים נָעֲשׂוּ Nachdem für die Erde und ihre Bewohner die Ausgeglichenheit zwischen צדקה und משפט als die Vorbedingung der richtigen Erkenntnis von חסד ה' gefordert worden, wird uns die Entstehung der Himmelsheere in Erinnerung gebracht. — Da war von vornherein der Gegensatz von צדקה und משפט ausgeschlossen, denn die Sterne haben kein Empfinden für Milde und Strenge. Da ordnen

¹⁾ אהב צדקה ומשפט אֶזְרָאֵל אֶלְעֹזֶר כָּל אָדָם שָׁאֵב צְדָקָה וּמִשְׁפָּט מְעוּלָה עַלְיוֹ הַבָּתוֹב כְּאֹלוֹ מְלָא כָּל הָעוֹלָם חֶסֶד שְׁנָא' חֶסֶד ה' מְלָא חֶסֶד הארץ (¹⁾סוכָה פ"א).

und reihen sich die geschaffenen Heere nach dem sie in Bewegung oder Ruhe und vor allem in's Dasein setzenden Odem der göttlichen Allmacht — בָּרוֹחַ פִּוּ. — Nun derselbe Odemzug geht auch über die Erde und soll auch auf die Erdewesen seine belebende einende Macht üben.

Von Vers 6 bis Vers 12 wird uns die Allmacht Gottes in ihrem Furcht erregenden Wirken dargestellt. In Vers 2 wird mit אֲשֶׁר־הָנוּ der von Furcht niedergedrückte Mensch erhoben und zur Fähigkeit Mitglied eines gotterwählten Volkes zu werden aufgerichtet. Es gesellt sich das Gefühl der Liebe zu dem der Furcht, und von da ab wirkt das Psalmwort auf die Einigung und gegenseitige Durchdringung der beiden gegensätzlichen Gefühle hin. Wir erkennen hierin anschwer den logischen Ausbau des mit משפט וְצִדְקָה gegebenen und als einzige wahr empfohlenen Lebensprinzips, das in אהב יְהִי־זֶה לְכֶם seine Begründung findet. —

7) Die aus einander strebenden unzähligen Tropfen der Meeresgewässer sammelt Er und verbindet sie wie eine Mauer. Die Abgründe, die die ganze Erde zu verschlingen drohen, legt Er in sichere Behälter.

8) Das All der Erde fürchte darum Ihn, den Ewigen, dessen Wort allein seinen Bestand gegen die Fluten sichert. Die Bewohner der Welt, dieser dem verwirrenden, vernichtenden Elemente אלה — בָּלְל — ausgefetzten Welt (הַכְּלָל), müssen zagen vor Ihm, in dessen Hand allein ihre Erhaltung liegt. —

9) Er, auf dessen Wort die Schöpfung ward, hat auch die Macht und den Willen durch sein Gebot eine Weltordnung festzusetzen, so daß die Schöpfung fortbestehe — וַיְהִי וַיַּעֲמֹד. —

10) Nach רְדֵךְ kann dieser Vers sowohl dem vorausgegangenen כִּי הוּא אמר וַיַּהַי zur Ergänzung, als auch den nachfolgenden Versen zum Ausgangspunkte dienen.

פּוֹר von נֹא הנִיא = brechen¹⁾; פּוֹר = verneinen, verweigern. עַצָּה = der fertige Rat; מַהְשֵׁבָה = der keimende Rat, der Gedanke. הַפּוֹר entspricht dem העצת נוים und dem מהשבות עמים. — Halten wir noch im Auge, daß die Völker als politische Körperschaften und עםים dieselben in ihren sozialen

¹⁾ תבר (תרגום ירושלמי).

Beziehungen bezeichnet, so dürfte **מהשבות עמים** den sozialen Geist und **עצת נום** den politischen Ratsschluß betreffen.

11) **עצת גויים** in B. 10 gegenüber wird hier **עצת ה'** als für ewig bestehend, und als gültig von Geschlecht zu Geschlecht genannt. — Der Weltplan im allgemeinen ist von **ה'** festgestellt, und was in den einzelnen Zeitepochen das Leben der Generationen bewegt, ist von **יהם** vorausbedacht. —

12) **נום אשרי** in B. 10 wird hier und **הני העם** entgegen gehalten. — Ein Gottesplan liegt der Weltentwicklung zu Grunde, und die Gottesidee soll sich in den Menschengeschlechtern ausleben. — Heil nun dem Volke, dem dieser ewig vorschend waltende Gott zum erkauften Gotte geworden von der Zeit der Ahnen her. Dieses Volk konnte von Gott erwählt werden, Träger der ihm zum Erbe gewordenen Wahrheit zu werden. — Menschen wählen das Erbgut nicht, das ihnen zufällt, dieses fällt ihnen eben zu. —

Bei Gott gibt es auch in diesem Sinne keinen „Zufall“. — Was Israels Väter geahnt, gehofft, geglaubt und betätigt, das hat Gott im Volke Israel zum Erbesitz erwählt. Ist's ja **יהם**, dem Ewigen, dem Allherrn zum Erbe **לנחלת לו**.

13) **משמי** Von da ab werden die Phasen in der Gotteswaltung, soweit sie die menschliche Vernunft markieren kann, schrittweise dargestellt.

Zuerst sieht Gott die Menschenkinder in ihrer kosmischen Bedeutung. Dieses **הבית**, Herabblicken des Schöpfers wird ein „Sehen“ — **ראה** — und in diesem **ראאה** liegt wie in dem beim Schöpfungswerke sich mehrmals wiederholenden **אלקים ווירא**, eine gutheizende Gottesschau, die den geschaffenen Dingen und — Menschen ihr Daseinsrecht bestätigt. —

14) **סמכון** Einen Schritt weiter und, wir können sagen, eine Stufe höher treffen wir hier „alle Bewohner der Erde“, **כל ישבי הארץ**. — Die Menschenfamilie hat sich auf Erden häuslich eingerichtet und gewinnt trotz des viele Jahrhunderte dauernden Nomadenlebens immer mehr Stabilität.

In der Städtegründung und Staatenbildung erblicken wir die Hauptgleise für die verzweigten Bahnen historischen Völkerlebens. Diesen historischen Ansägen der Menschengesellschaft ist die göttliche

השנה אל כל ישבו חישחתה ח' ר' —

Also die Menschen fangen an in ihrer Eigenschaft als ישבו הארץ bei all ihrem Umherirren von Gott zu Gott einen höchsten unverrückbaren Sitz des höchsten Gottes zu ahnen, und entsprechend dem ישבו הארץ ist hier bei Gott von מבן שבת הארץ die Rede. Der Begriff einer Menschenbestimmung dämmert auf in der Welt, und je klarer dieser Begriff von den Menschen erfaßt wird, desto bestimmter und persönlicher gestaltet sich ihnen der Begriff von Gott, dem Ursprungs- und Mittelpunkte all des zur Endbestimmung der Menschheit hinleitenden Weltschaffens und Wirkens. Diesen Mittelpunkt nennt der Psalmist — menschlich gedacht — מבן שבתו —.

15) Er ישבו הארץ einheitlich ihr Herz gebildet, יהוד לבם damit durch alle Herzen der gleiche Zug des Empfindens gehe, wenn auch die Herzenseinigungen verschieden sind, Er weiß es genau zu ermessen, in welcher Weise all die Millionen von Einzelmächten zu der einen Gesamtwirkung beitragen. Gott kennt den Treppunkt, in dem die Einzelregungen und Leistungen der Individuen zur Allgemeinheit und zur gemeinsamen Tat zusammenlaufen. Darum ist's Gott allein, der aus dem Gesamtleben der Völker — der Welt heraus den Pulsschlag des Einzelnen vernimmt und den Herzenzug des Individuums erkennt, prüft und — zur Verantwortung zieht. —

Es kann nicht sein — so heißt es in einer sinnreichen Agada — daß mit יהוד לבם gemeint sein solle die vollständige Einigung der Menschen unter einander vermittelst der Gleichheit ihrer Gemüthe. Wir sehen es ja, daß sich die Menschen zu einer solchen Einigung nie verbinden, und daß die Triebe und Neigungen der Herzen verschieden sind.

הווצר יהוד לבם מבן הארץ kann also nur Geltung haben in bezug auf Gott, den Bildner der Herzen. Vor Ihm sind die Menschenherzen geöffnet als wären sie alle zusammen nur ein einziges großes Herz, an dessen Schlägen die Lebenskraft und die Lebensordnung der Menschheit zu messen, zugleich aber auch das Können und Wollen der einzelnen Menschen erkennbar sind).

¹⁾ הווצר יהוד לבם מבן הארץ בראש השנה כל בא שולח עברי לפניו בני מזרן שני הווצר יהוד וכו' . . . רבבה הארץ

16, 17) אֵין הַמֶּלֶךְ — שָׁקֵר הַסּוֹם Das große Heer sichert dem König nicht den Sieg. Der einzelne Held kann zu seiner Rettung sich auf seine große Kraft nicht verlassen. Gesamtstärke und Einzelbravour — alles versagt, sei es zum Siegen, sei es zum Entrinnen. Die Einzelbravour wird bis auf's Einzelste genannt, vom Helden bis zu seinem Ross. Auch des Rosses starke Sehnen und schnelle Füße verbürgen weder Sieg — noch glückliches Entkommen — לא ימלט.

גָּבוֹר לֹא אֵין הַמֶּלֶךְ נֹשֵׁעַ בְּכָם הַמְבִנֵּן אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם In der heiteren Würde war die göttliche Vorsehung gezeichnet, wie sie sich auf das Gesamtganze und zugleich auf das Einzelste leitend, prüfend und bestimmt erstreckt.

גָּבוֹר לֹא אֵין הַמֶּלֶךְ נֹשֵׁעַ und in **אֵין הַמֶּלֶךְ נֹשֵׁעַ** wie in die Ohnmacht des Menschen und seiner Mittel im Gesamt- und im Einzelwirken.

18) Mit diesem „תְּנַהָּה“ kommt der Psalmist zu dem aus seiner bisherigen Betrachtung sich ergebenden Resultate.

לְמִיחָלִים von יְהָל. Wir haben bereits a. a. O. in **יְהָל** das uranfängliche Hoffen und Harren erkannt zur Zeit, da sich dem Hoffenden noch kein Anhaltspunkt für das zu Erhoffende bietet, und darin einen Unterschied zwischen **יְהָל** und **קוֹחָה** gefunden. Von Anfang an, da der auf Gott Vertrauende auch noch nicht ein „Fadenende“ in der Hand hat (**תְּקוּה — קֻנוֹ**), um es zum Hoffnungsziele hin zu spinnen, ist das Auge Gottes auf seine Getreuen gerichtet, um ihnen die erhoffte Gnade zu gewähren. —

19) Bald äußert sich die Gnade Gottes (**חֶסֶד**) in wunderbaren Rettungstaten, durch die dem Tode sein Opfer entzogen wird, und bald vollziehen sich solche Wunder in unauffälliger, scheinbar natürlicher Weise.

Dieses Unauffällige dürfte bedeutsam in die Infinitivform und abweichend von der sonst gebräuchlichen Hiphilform **וְלֹחֲחוֹתָם** hineingelegt sein.

20) **נְפָשָׁנוּ חַבְתָּה** Der Psalmist geht von der besprochenen dritten Person (in B. 18—19) zur ersten Person über, um das

וּכְלַיְנָסְקָרֵין בְּסִקוֹרָה אֶחָת אֶרְצָנָכְךָ אֶפְכָּא אֲנֵן נָמֵי תְּנִינֵן הַוּצֵר
יְהָד לְבָם וְנוּ מָאִי קָאָמֵר אַוְלָמֵא חַבִּי קָאָמֵר דְּבָרֵינוּהוּ לְכָעָז אַוְיָהָד
לְבִיְהוּ בְּהַדְרֵי וְהָא קָא הַוִּינֵן דְּלָאו חַבִּי הוּא אֶלָּא לְאוּ הַקְּ הַוּצֵר
רוֹאָה יְהָד לְבָם וְמְבִנֵּן אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: (רְאֵה פָ'א).

ganze Volk und sich selbst in Eins zusammen zu fassen. — **הַבְתָה** von **חַכָּה** deutet auf jenes Hoffen hin, das in **ה'** seinen Ankergrund hat. — **וְעֹרֶנוּ וּמִגְנָנוּ הוּא** bedeutet Sieg und Schutz und steht passend dem **שְׁקָר הַסּוּם לְתַשׁׂוּעָה** — **לَا יִמְלֹט** in V. 17. wie dem **גָבָור לֹא יִנְצַל** — **אֲنֵן הַמֶּלֶךְ נִשְׁעָן** in V. 16. gegenüber.

21) **כִּי כֵּן** Es ist die Herzensfreudigkeit, die im Gottvertrauen ihren Grund hat, und sie ist der beste Lohn für das Vertrauen, das in seinem ersten Aufgang aus dem freudigen Bewußtsein erwächst Gott angehören und zu ihm in unlöslicher Beziehung stehen zu dürfen. — Das Wesen Gottes selbst in seinem persönlichen **חוֹזֶה**, ist uns unerforschlich. Wir können uns nur an die uns geoffenbarten Eigenchaften klammern, die uns sein heiliger Name neunt. Zum Lohne dafür, daß wir auf seinen heiligen Namen, den Er uns kundgetan, vertrauen, dürfen und können wir uns in ihm, in seinem unser ganzes Leben erhebenden Gotteswesen, das sich uns als uns erwiesen, mit unserem ganzen Herzen freuen. —

22) **יְהִי הַסְּדָךְ** Diese Wechselwirkung zwischen Herzensfreude und Seelenvertrauen bedingt die Gnade Gottes von allem Anfang an, da in leiser Ahnung des helfenden und schützenden Gottes die Lehre des Harrens und Hoffens auf Gott unserer Seele zuteil wird. Es ist die Gnade Gottes, die über unserem dämmernden Seelenleben schwebt, die uns hoffen lehrt, hoffen auf — die Gnade Gottes. Dieser Moment im Seelenleben ist gemeint mit **כַּאֲשֶׁר יִהְלְנוּ לְךָ**, und um diese uns umschwebende Gottesgnade fleht der Psalmist am Ende seines Liedes: **יְהִי הַסְּדָךְ ה' עֲלֵינוּ**.

Rap. 34.

Allgemeines:

So sehr die Tendenz dieses Psalms durch seine Überschrift kenntlich gemacht ist, so wenig ist aus den Dank- und Lehrsprüchen selbst, die uns aus dem Psalm ertönen, das ihnen zugrunde liegende geschichtliche Motiv zu erkennen.

Würden wir — ohne den Fingerzeig der Überschrift — bei der Lektüre dieser alphabetisch an einander gereihten Verse auf den Gedanken kommen, daß sie auf den traurigen Moment Bezug haben, in welchem David, der verfehlte Eidam des Königs Saul,

am feindlichen Hofe Abimelechs Schutz suchen und sich da als Wahnsinniger verstellen müßte?

Vielleicht doch. —

Im Psalms, besonders im ersten Teile desselben, bemerken wir das Bestreben des Psalmisten seine innern Gefühle mit seinen Gefühlsäußerungen und den Eindrücken, den diese auf die Außenwelt machen sollen, vollständig in Einklang zu bringen. Dieses Bestreben tritt in V. 3 besonders deutlich hervor, gibt sich aber auch in den V. 4, 5, 6, 7 zu erkennen, die alle auf eine recht innige Verständigung zwischen sich selbst und den wirklichen oder bloß gedachten Zuhörern hinzielen. — Deutet das nicht an, daß dieser Einklang gestört war und diese Verständigung gefehlt hat, weil er, der Psalmist, nach außen hin eine Rolle spielen mußte, die sein inneres Denken und Fühlen ja seinen ganzen Verstand verleugnete? — Ist's uns in V. 7. nicht so, als ob, der bisher scheinbar Geistesabwesende auch jetzt, da er sich Freunden und Genossen, **עֲנָוִים** und **ירְאִים** erklären will, dies mit **זֹה עַנְיֵנוּ קָרָא** so tut, als redete er von einem abwesenden Dritten?

Ja, wir wagen es zu vermuten, daß es nicht Zufall sei, daß David, nachdem er gezwungen gewesen, seine eigene Sinnesstörung zu heucheln, jetzt, da er mit dem Gottespreis auf den Lippen **תְּהִלָּתוֹ כְּפִי** die Mit- und Nachwelt zu Dank und Preis aufruft **נָדַלְוּ לְהָ**, daß er da in ganz auffälliger Weise nacheinander die Sinne eines gesunden Menschen namhaft macht.

וְרָאֵו טַעַנוּ — חֶנֶּה מְלָאָךְ ה' סְבִיבֵי לִירְאֵו — טַעַנוּ Hier haben wir die Zeugen der Vollkommenheit vor uns, zu deren Bervollständigung sogar der Taftsmm, der auf die Berührung der Engel reagiert — **חֶנֶּה** — und der Geschmacksm in seiner Empfänglichkeit für die Güte Gottes — — nicht fehlen¹⁾.

Nach der in V. 10—11 gegebenen Erklärung, daß selbst den auf hoher Stufe der Gottesnähe Stehenden: **קְדוּשָׁיו** das fortwährende Streben nach der im Leben sich betätigenden Gottesfurcht not tue, verkündet

1) Mit **טַעַם**=Geschmack ist wohl auch **רִיחָה**=Geruch gemeint und nur deshalb hier nicht ausdrücklich genannt, damit der Aufrufl, Gottes Güte zu schmecken, nicht all zu sinnlich klinge. Zur Schmackhaftigkeit einer Speise gehört **טַעַם** und **רִיחָה**, guter Geschmack und guter Duft. So findet sich die Vereinigung der beiden Sinnesempfindungen zur Bezeichnung der Güte in Jerem. 48, 11: **עַל כֵּן עַמְדָּתָנוּ בָּו וּרְיחָו לֹא נִמְרָא**.

der Psalmlist die Lehre von der die Kräfte des Menschen beeinflussenden, das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfassenden Gottesfurcht, bis er zuletzt, nach solchen Maße gemessen, **צדיק** und **רשע** einander gegenüberstellt.

Mit dieser klaren Gegenüberstellung, die prüfend und scheidend mit logischer Verstandesschärfe Grund und Folge zu einander in Beziehung setzt, schließt unser eigenartig herrlicher, alphabetisch aufgebauter Psalm. —

Einzelnes.

2) **אָבֹרְכָה** Sowohl **כָל עַת** als **תְּמִיד** drückt die Dauer durch alle Zeiten hindurch aus. Indessen gibt **תְּמִיד** den Begriff der Beständigkeit, wie wir ihn mit **כָל יֹם כָל עַת וּכָל שָׁעָה** definieren.

Beständig ist Gottes Lob in meinem Munde bereit, mich drängt es darum zu jeder Zeit dieses Lob auszusprechen und zur Grundlage der Segnung zu machen.

4) **נָדְלוּ**: Wer die Größe Gottes künden will, muß dieser Aufgabe entgegen reisen, indem er sich für das Erhabene, Große empfänglich macht, indem er also selbst immerlich groß wird. Sollte dieser Gedankengang vielleicht durch die Pielsform **נָדֵל**, verbunden mit dem Dativ **לְ=zu** Gott hin, angedeutet sein? Erhebet euch, ihr **צְנוּיִם**, mit mir zu dem Niveau der Gotteserkenntnis, von dem aus wir den Namen Gottes zusammen erheben können!

5) **דָרְשַׁתִּי**: Ich habe Gott gesucht und es empfunden, daß mir von Gott erlösende Antwort ward, noch bevor meine Rettung aus all dem mich umgebenden Entsezen wirklich eintrat. Darum habe ich ein Recht daran, euch **אֲתֶיךָ** zuzurußen. —

6) **הַבִּיטָן**: Gewiß hat unser Gottesjänger mit diesen „sie haben zu Ihm hingeschaut“ den ganzen großen Menschenkreis im Sinne, der ja bei allen seinen Aufrufen und Mahnungen als stiller Zuhörer gedacht ist. Das hindert uns jedoch nicht anzunehmen, der vom Hofe des Königs Achish Vertriebene habe ein treues Gedächtnis bewahrt für die geringe Zahl der Getreuen, die auch in seiner Erniedrigung bei ihm ausgehalten und den Gang seines traurigen Geschickes bewacht hatten. Diesem engen Kreise teilnehmender Freunde gilt wohl zunächst der Zuruß **וַיִּשְׁמַע עֲנוּנִים** (V. 3) wie die freudige Schilderung **אֶלְיוֹן נָהָר** in unserem Verse. Für die Zulässigkeit, ja Richtigkeit dieser Annahme ist die aktuelle Lebhaftigkeit

anzuführen, mit der das **הַבִּיטָן** und das folgende **וְהַעֲנֵי קָרָא** das poetische Bild als ein tatsächliches Geschehnis darstellen.

7) **וְהַעֲנֵי קָרָא** Aus der sinnlosen Rede des scheinbar Irren heraus vernahm und vernimmt Gott den Hilferuf des Bedrängten, und so hilft Er ihm nicht bloß aus der aller Welt sichtbaren und bekannten Notlage, sondern auch aus der ihn, den Armen, individuell drückenden Nöten, denen die Seele fast erliegt, ohne daß die Mitwelt davon eine Ahnung hat: **מֶכֶל אַרוֹתִיו**.

Wie der scharfe Verstand die Maske des Irrsinns annehmen kann, so kann oft die Maske des Glückes unfähiglich tiefes Unglück verbergen. Gott sieht was sich unter der Maske verbirgt: das Herz.

8) **חַנָּה** Der Gotteschutz nimmt trotz der Mittel, deren er sich bedient — **מֶלֶךְ** — fast den Charakter der Unmittelbarkeit an **סְבִיב** — **וַיְהִלְצָם**.

9) **טַעַמְוָה** Die schützende Gotteshand wird so den beschützten gleichsam sinnlich fühlbar, diese sinnliche Wahrnehmung wird durch **טַעַמְוָה** gekennzeichnet. Kann auch auf die Verständnis-
innigkeit des Empfängers hinzielen und sich so dem **טַעַמְוָה** gegenüberstellen wollen.

חַנָּה מֶלֶךְ Solch sinnlich greifbare Gotteswaltung, wie sie sich in **מֶלֶךְ** darstellt, muß erst recht mit voller, klarer Geisteskraft (**טַעַמְוָה**) begriffen werden. Solche Waltung sehen wir sonst nur das hilflose Kind umschweben, über das ja bekanntlich ein besonderer — deutlich erkennbarer Engel wacht. Unser Vers nennt aber hier als den Schützling, der gemeint ist, den Mann: **אֲשֶׁרִי הַגָּבֵר יְחִיכָה בָּו**. Wohl dem Manne, der Gottes Schutz in seiner Wahrheit, und sich selbst als Kind begreift.

10) **ירָאוּ** Haben wir im vorigen Verse dem — furchtbar versteckten — Kinde den Mann, dem das **סְבִיב לְרָאוּ** das **אֲשֶׁרִי הַגָּבֵר** gegenüber gestellt, so begegnen wir hier in unserem Verse dem ähnlichen Verhältnis zwischen **קְדוּשָׁיו** und **וְרָאוּ**. —

Der Mann, auf eine hohe Stufe der Entwicklung gelangt, fühlt sich auf seine eigene Kraft hingewiesen und fühlt darum seine körperliche und noch mehr seine geistige Mangelhaftigkeit. Dem Kinde hingegen fehlt nichts, weil ihm alles — fehlt. Es ist ihm nicht bange um den kommenden Tag, und es sorgt nicht um den nächsten Schritt, den es zu tun hat. Dem Kinde fehlt das Bewußtsein des Kommenden und Nächsten und seiner selbst. Das

Eine weiß — fühlt das Kind: es hat einen Hüter, der seine Schritte bewacht, und es soll der Weisung seines Hüters folgen.

Darin besteht auch die Wissenschaft des יְהָוָה Bei aller Strenge in der Pflicht der Selbsterziehung und Selbstverantwortung gibt der wahrhaft Gottesfürchtige die Freiheit der Entschließung und die Eigenmacht seines Handelns, also sein ganzes Selbst so sehr seinem Gott, dessen Gebot und Fürsorge hin, daß ihm nicht bange ist um den kommenden Tag und den nächsten Schritt seines oft vielgeprüften Lebens, sondern nur darum: ob dieser Tag und sein Inhalt, dieser Schritt und sein Erfolg auch Gott gefalle!

Diese Kindlichkeit der יְהָוָה, die die Gottesbotschaft schützend umgibt — הַנֶּה מֶלֶךְ ח' סִבְיב לֵירָאִים וַיְהִלְצָם — bezeichnet nicht ein Herablassen sondern ein Emporsteigen dieser zu der Stufe, wo sie ihr ganzes Lebensgeschick unter Gottes Hut und ihren ganzen Lebensweg unter Gottes Geheiß stellen, sodaß sie selbst Not und Mangel und die Sorge diese zu stillen nicht kennen כִּי אֵין בְּחֻסֹּוֹר לֵירָאִים. Zu solcher, die eine Selbstentfaltung und damit eine Selbstbefriedigung in sich schließt, werden קָדְשֵׁי aufgerufen, das sind jene Männer, die einen hohen Grad der Vollkommenheit, der Geistes- und Sittlichkeitsreise erreicht haben. — Auch euch Gottesmännern bleibt fort und fort Wichtiges, Unentbehrliches zu erreichen übrig, das ist: die Kindlichkeit der יְהָוָה, die Entbehrungen nicht kennt.

Was in Vers 9 dem גָּבָר gegolten, es hat in unserem Vers 10 auch für קָדְשֵׁי seine Geltung.

11) בְּבִירִים Löwenmut und Löwenstärke erlegen nicht diese gesättigte Befriedigung der יְהָוָה, die hier mit großen Bedacht die דְּרָשֵׁי ה' die stets Gott Suchenden genannt werden, weil ihre Gottesfurcht sie nicht lähmst sondern belebt und zum Streben nach Gottes Wohlgefallen spornit.

קָדוֹשִׁים mögen hohe Regionen der Weisheit und Gotteserkenntnis beherrschen, wie der Lenz Herr ist in seinem Revier. Dennoch, und wenn sie, die die קָדוֹשִׁים noch so weit vorgedrungen sind zur Gottesnähe, und wenn sie als Männer mit Löwenmut einstehen für die höchsten Güter eines gottgeheilten Lebens, dennoch bleibt es Gebot für sie, daß sie mit den דְּרָשֵׁי ה' und יְהָוָה fürchtend und suchend zu Kindern werden, die, noch so weit vorgeschritten, stets am Anfang ihrer Laufbahn stehen und „fürchten“, was Gott mißfällt, und „suchen“, was Gott gefällt.

12) **לְבָו בְּנִים** Nach dem bisherigen mutet es uns nun ganz besonders zutrefflich an, wenn der Psalmist die „Kinder“ alslesaint herbeiruft, auf daß sie seiner Lehre von יְרָאָת ה' lauschen. Es ist dies nicht der Ruf eines Selbstherrschers, der konventionell den Namen „Väterchen“ führt, und vor dem die — Kinder, alt und jung, wie Sklaven vor dem Eigner, zittern. Es ist unser König David, der sein Volk ins Herz geschlossen und der der ganzen Israelsfamilie, ja der ganzen großen Menschenfamilie seine Lieder singt, Lieder, die aus der Tiefe des väterlichen Herzens quillen und hinauströmend alles berühren, was edel und groß, was tröstet, beglückt und erhebt.

„Kommt Kinder“ — und uns ist's als ob קָדוֹשִׁים heruntersteigen von der Höhe ihrer sittlichen Vollendung, um sich einzureihen den דְּרָשִׁי ה' und יְרָאָת ה', um wieder und wieder Kindern gleich in die Schule der wahrhaften יְרָאָת zu gehen. —

13) **מֵהָאִישׁ** Die erste Frage, die in dieser Schule zur Beantwortung kommt, betrifft — den Mann. Nach dem Manne wird gefragt, der nicht etwa irgend einem asketischen Lebensidol zuliebe die Entzagung aller Erdenfreuden und Weltgenüsse zu seiner Aufgabe gemacht, sondern der das Leben als ein teures, wiunschenswertes Gut ansieht, und der darum dieses Leben in seinen Tagen mit allem, was es an Freuden und Genüssen Tag für Tag bringen mag; zu gutem, edlem Zwecke auszuleben wiünscht: **הַחֲפִין — חַיִם — אֶחֱבָה וַיִּמְיטָם לְרֹאֹת טֻוב** —

Für das Leben in großen Zügen mögen die Grundsätze einer die Interessen des Menschendaseins abwägenden Lebensphilosophie bestimmd sein. Für den täglichen Bedarf des Lebens — „Bedarf“ in moralischer Hinsicht genommen — sind scheinbar kleine, in Wirklichkeit aber wichtige Mittel nötig, die kleinen Münzen, mit denen man sich die Reize guter, edler Tage erkauft und die darum eine edle Präge tragen müssen.

So unterscheiden wir mit dem Psalmisten zwischen **חַפִין חַיִם** und **אֶחֱבָה וַיִּמְיטָם** schon im diesseitigen Leben, wobei wir jedoch uns mit den alten Erklärern das Recht wahren auch das jenseitige Leben **אֶחֱבָה וַיִּמְיטָם** und **חַפִין חַיִם** in das Bereich dieses **עוֹלָם הַבָּא** zu ziehen.

14, 15) **נִצְרָלְשׂוֹנָךְ — סָור מַרְעֵץ** Welch einfaches Mittel enthält die Hausapotheke des — „Haussierers“, wie ihn, den **מֵהָאִישׁ**, fragenden, unsere Weisen im Gleichnis (**גַּז פָּאַס**) genannt!

Und doch bietet uns der Mann das rechte Lebenselixier zum Kaufe an.

נזר לשונך Wahre deine Zunge, höre deine Lippen vor Falschrede, welche vom Bösen und über Gutes! Wie klingt das so kindlich naiv! Der Psalmlist hat ja auch „Kinder“ in die Lehre genommen.

סור מרע ועשה טוב Aus Gottesfurcht das Böse fliehen und aus Gottesliebe das Gute suchen — wir erkennen in diesem Fortschreiten den Fortschritt der **יראים** zu den **דורשי ה'** und begrüßen in dieser Selbsterziehung die beste Gewähr des wahren Friedens, der mit aller Energie gesucht und erreicht werden soll **בקש שלום ווּרְדָפָה**). —

16, 17, 18) **עיני ה' — פני ה' — צעקו** (Nach Maßgabe des Kriteriums: werden die Menschen in zwei Klassen geteilt, in **עשוי רע** und **צדיקים** —

Nach der gewöhnlichen Erklärung dieser Verse bildet V. 17 eine Unterbrechung zwischen V. 16 und V. 18, wo sich **צעקו** wieder auf **צדיקים**, in V. 16 bezieht. — Es dürfte sich darum empfehlen, das **להברית מארין זברם** in V. 17 nicht so aufzufassen, daß es die Strafe bezeichnet, die der Zornblick Gottes —

1) Es ist rührend, wie rigoros der Talmud die an diesen Vers geknüpfte Pflicht der Friedlichkeit und Freindlichkeit nimmt. — R. Huna sagt: Wer von seinem Freunde weiß, daß er ihn zu grüßen pflegt, ist verpflichtet dem Freunde mit dem Grunde zuvorzukommen und R. Nehemija erklärt da Unerwidertlassen eines Grusses für einen Raub, begangen an der Menschenwürde (**ברכותה**).

לשון, das von **שפתות** umhegte, von der Unzenuelt abgeschlossene Sprachwerkzeug, drängt es oft den Lenimund einer Person anzutasten und einer zweifelhaften Handlungsweise den Namen **רע** beizulegen. Du sollst dies „böse“ Wort, das auf der Zunge liegt, zurückdrängen und bedenken, welches Unheil die Zunge mit einem solchen ausgesprochenen Worte anrichten kann.

Daß dies Wort unausgesprochen bleibe — dafür sorgen als Mauer und Riegel — die Lippen.

Doch wenn etwas nicht ausgesprochenes **רע** ist, so ist es deshalb noch nicht **טוב**, und denselben **שפתות**, die den Auspruch des **רע** zurückgehalten, wird die Warnung das zweifelhafte **רע** nicht für zweifelloses **טוב** anzugeben und als solches anzusprechen. Das wäre **כברינה**, und derselbe Vers, der dir ziemt:

ושפתיך מדבר מרבה נזר לשונך מרע fügt hinzu:

den עשי רע den erteilt, sondern so, daß es die von den zugedachte Vernichtung ausdrückt. — פני ה' בעשי רע צדיקים wäre zu übersetzen: „Der Zornblick Gottes trifft Jene, die so Übles tun, um ihr (der Gerechten) Andenken von der Erde zu tilgen“. Denn: צעקו וה' שמע —

Hiermit wäre in B. 17 ebenfalls eine nähere Bestimmung zu צדיקים in B. 16 enthalten und somit B. 18 mit B. 16 eng verbunden.

Die Auffassung des Jb'n Esra, nach der sich das צעקו ebenfalls auf die beziehen soll und zwar nach ihrer reumütigen Buße — לאחר שעשו תשובה — dürfte wegen des רבות רעות צדיק in B. 20 wenig Wahrscheinliches haben. Wenn, wie wir es vermuten, die Wut der עשי רע gegen die bezeichnet, so rechtfertigt sich der verstärkte Ausdruck des Ausschreies — צעקו — dieser unmittelbar bedrohten צדיקים, im Vergleich zu dem זה עני קרא וה' שמע in B. 7, ja wir hätten damit die Erklärung für die fast wörtliche Wiederholung des B. 7 in diesem B. 18 gefunden.

19) Die — נשבורי לב Form dürfte sich von der Form z. B. in הרופא לשBORI לב פועל unter anderem auch dadurch unterscheiden, daß die נפוץ Form den leidenden Zustand, hervorgebracht durch sichtbaren äußern Einfluß, den man dem Leidenden noch anmerkt, die פועל Form aber mehr ein durch moralische Einwirkung entstandenes inneres Leiden darstellt, also das Leiden wie es ist, ohne die Spur des gewaltsamen Eingriffs, der es verursacht hat. —

Ist das wahr, und es sprechen manche Stellen für die Wahrheit des Gesagten, so ist das נשבורי לב hier in unserem Verse, dicht neben der auf die Befüllung der ausgehenden Tätigkeit der עשי רע, sehr am Platze und bestätigt unsere Auffassung des צדיקים als die gegen die gerichtete böse Absicht der עשי רע. —

ನשבורי לב würde demnach jene Unglücklichen bezeichnen, denen unter den Streichen ruchloser Menschen das Herz bricht, während דבאי רוח die anerzogene, zur Natur gewordene innere Herzens- und Geistesdemut mit Namen nennt und auf ein inneres Gedrücktsein der Seele hinweist. —

20) **רבות** Der Vers summiert die im Bisherigen aufgezählten oder angedeuteten, den **צדיק** treffenden, von außen kommenden oder im Innern wurzelnden Leidensgeschicks und faßt die „Vielen“ **רבות**, mit dem einen Worte **צדיקות**, zusammen, um sie durch göttliche Rettung verschwinden zu lassen. — Bedeutsam ist hier der Genitiv in **צדיקות** (nicht **צדיק**). Er sagt uns: Es gibt so viele Leiden, denen der **צדיק** in seiner Eigenschaft als **צדיק** und vermöge seiner ganzen Natur und seiner Aufgabe, Gottesprüfungen zu bestehen, ausgesetzt ist. Es sind eben Leiden des **צדיק**.

21) **שמד** Wie in B. 16 die den **צדיקות** zuteil werdende Gotteshut in's Einzelne der Gotteskräfte — **ככבוד** — gehend: **וְאָנוּ** dargestellt und damit hervorgehoben wurde, wie eingehend sich **ה'** dem Schutz der **צדיקות** zuwendet, so wird hier dieser eingehende, von großer Liebe zeugende Gottesschutz an den sämtlichen — Gliedern und Gebeinen des **צדיק** dargetan.

כָל עַצְמֹתִי — אַחֲת מְהֻנָה Samt und sonders sollen sie behütet werden.

22) **התמורתה** Der Fluch der bösen Tat, noch mehr der Fluch des bösen Prinzips tötet den **רשע**. Das Böse tötet den Bösen, und böse ist, wer den Guten haßt. All die Hasser werden sich vor dem innern Vorwurf nicht retten. Wenn das Böse seine Hand erhebt den Bösen zu richten, erhebt das eigene Gewissen seine Stimme, um das Urteil zu sprechen. Wo war dieses Gewissen, als die „Weisheit“ des **רשע** böse Pläne ersann, als sein Herz die haßerfüllten Gefühle hegte, und seine Kraft und sein Arm die böse Tat vollbrachten? Da schwieg das Gewissen, oder es erhob nur schwach seine Stimme, so daß sie vom Brausen der Leidenschaft und vom Gejohle der Berrüchten übertönt ward.

Doch laß nur erst das Böse in seinen letzten Folgen sich vollziehen und den **רשע** mit seinen eigenen Nezen umstricken, laß erst den Fluch des Hasses im Hause und im Herzen des **רשע** walten und da alles ertöten, was an Liebe erinnert, was durch Liebe erfreut und segnet — dann vernimmst du auch die so lange überhäubte innere Stimme und diese ruft: schuldig! **יאשׁם**. —

Die Schlummerlieder des Gewissens verstummen da der Sturm der Vergeltung heult, und ein Wort wird hörbar, ein einziger furchtbar Wort: schuldig!

23) Besreitung seinen Dienern, die ihr beharrliches Gottvertrauen nicht getäuscht haben soll.

לֹא יִאשְׁמָנוּ steht hier offenbar dem שְׁנָאֵי צְדִיקָה יִאשְׁמָנוּ in §. 22 gegenüber. Wir haben es daher in erster Linie in moralischer Beziehung aufzufassen. Die auf Gott Vertrauenden haben ihr Vertrauen in einer langen Prüfungszeit bewährt und sind niemals und in keiner noch so verzweifelten Lage irre geworden an ihrem Gottes, bei dem sie sich bergen. Durch ein solches Irrewerden hätten sie ja eine Schuld אַשְׁם auf sich geladen, und die Seele der Diener wäre nie ganz frei geworden. Gott will aber die Seele seiner Diener frei machen — פָּוֹרָה ה' נֶפֶשׁ עֲבָדָיו. Aus den Worten Raschi's¹⁾ könnte man nun eine Art Opportunitätsgrund herauslesen, als ob diese auf Gott Vertrauenden bei ihrem System gut fahren und dieses aus praktisch nützlichen Gründen nicht zu bereuen haben. Allein wir glauben im Namen Raschi's eine solche die Sache der ה' עֲבָדָיו profanierende Auffassung abweisen zu sollen.

Raschi meint nur: Im Gottvertrauen kann der Mensch nie zu viel tun, oder vielmehr lassen. Wenn nun die חֻסְפִּים בָּו, von welchen hier die Rede ist, ihre Sache ganz und gar Gott auheim gestellt und sich des eigenen Rates, ja des eigenen Willens ganz begeben hätten, so läge hierin doch kein Grund für sie, dies zu bereuen und als eine moralische Verschuldung gegen die Pflicht der Selbsthilfe zu beklagen, sie hätten keinen Grund zu sein und "אַשְׁמָנוּ" zu sagen.

Es gibt Zeiten und Lagen, in welchen keine Weisheit, kein Rat und keine Vernunft außer bei Gott allein, ja in welchen der Mensch seine eigene Vernunft verleugnen muß, um sich bei Gott und nur bei Ihm יְהָוֶה zu bergen.

Ob diese uns zum Schluße des Psalms vorgehaltene, oder doch angedeutete Geschickslage, die Lage widerspiegelt, in der sich der flüchtige, seine Vernunft verleugnende David am Hofe Abimelech's befunden hat?!

Kap. 35.

Allgemeines:

Der Ruf nach Vergeltung des Bösen, das der Psalmist von undankbaren, verräterischen Feinden erlitten, geht durch den ganzen

(1) לֹא יִאשְׁמָנוּ לֹא יִתְהַرְטוּ לְאמֹר אַשְׁמָנוּ שְׁחַטְנוּ (פִי רְשִׁי).

Psalms. Diese Tendenz ist aber noch in andern Kapiteln unseres **תהלים** vorherrschend, und es wird schwer, unserem Psalm eine eigenartige Seite abzugewinnen, die er mit andern Psalmen nicht gemein hätte.

Dies gelingt uns nur dann, wenn wir aus den herben Klagen und Anklagen und den oft felsenhaften Worten, die ihnen zum Ausdruck dienen, jene gewissen psychologischen Feinheiten und jene an das eigene Seelenleben anklingenden weichern Töne heraus hören, die, so verschleiert sie sind, demnoch der ganzen im Psalm herrschenden Stimmung ihr Charakteristisches geben. — Nun geben sich in unserem Psalme außer dem stürmischen Verlangen nach rächender Vergeltung noch solche Begleitwünsche zu erkennen, die dieses mehr wilden Kriegsmut als Edelstimm verratende Verlangen in seinen Beweggründen und tief liegenden Wurzeln zu veredeln imstande sind. —

Unser Psalmist hat folgende Wünsche:

Erstens, daß vor allem er, der Psalmist selbst, dessen inne werde und bleibe, daß Gott es sei, der ihm helfend zur Seite stehe, und daß es bei aller physischen Machtentfaltung, die den Sieg herbeiführt, vorwiegend ein Seelenkampf, also ein Kampf um eine Idee — um die Gottesidee sei, der zur Entscheidung komme.

Das vernehmen wir aus der trotz allem Lanzengeklirr — **אמור לנפשי הנית ונבר ישועך אני** (V. 3).

Zweitens: Der besiegte, niedergeschmetterte Feind möge gleichfalls die Erkenntnis gewinnen, daß bei allen natürlich scheinenden Ursachen seines Untergangs — **יהי רצון לפני רוח והקלקה השׁך** es dennoch Gottes Wille und Gottes offenkundige Macht seien, die ihn schlagen — **ומלאך ה' דחח ומלאך ה' רדבָּס** (V. 5—6).

Drittens: Es mögen alle Freunde „meines Rechtes“ in meinem Siege den Triumph des Rechtes überhaupt und im großen Momente dieses Triumphes die Gottesgröze für alle Zeiten feiern: **ירנו וישבו הַכְּצִי צְדִקִי יְאַמְרוּ תָמִיד יִנְדֶּל ה' הַחֲפִזִּין שְׁלוֹם עַבְדוּ** (V. 27). Schon aus dem Bisherigen ergibt sich, daß unser Psalm sich hoch über den ethischen — Wert eines Rachegefangs erhebt.

Beachten wir noch die hie und da eingestreuten tiefe Seelenfunde verratenden Worte, mit welchen der Psalmist den Feinden

ihre tief verborgenen Gedanken und Gefühle heraus holt, wie dies beispielsweise in V. 20 der Fall ist, und halten wir dem gegenüber die so ergreifende Schilderung der innigen, von Menschenliebe erfüllten Beweise der Teilnahme, die der — nach Vergeltung rufende Psalmlist seinen Feinden entgegen gebracht (V. 13—14) so erhalten wir ein Bild, das unser Herz ausfüllen darf und das trotz der Unschärfe manch andern Psalms so viele neue Züge aufweist, daß auch unser Geist sich ihm mit größtem Interesse zuwenden mag.

Es braucht nun nicht erst besonders hervorgehoben zu werden, daß auch in unserem Psalm über den mitgeteilten Geschehnissen und zum Ausdruck gebrachten Wünschen der vergleichende Geist schwebe, der von den persönlichen Geschicken unseres Königs David auf die Geschickewandlungen unseres Volkes hinweist. —

Ob die in diesem Psalm besonders merkbare Bitterkeit der gegen Undank und hinterlistige Faltenstellerei gerichteten Klage ein im wechselreichen Leben unseres Königs besonders scharf hervortretendes Ereignis zur Grundlage habe und welches dieses Ereignis sei, das den Meistern der Hinterlist, einem Doeg, einem Achitofel und ihren Geußen als Handhabe dienen möchte — auf diese Frage näher einzugehen bietet sich uns wohl bei der Besprechung der Einzelheiten im Kapitel die Gelegenheit. —

Einzelnes.

1) לדוד ריבבה Die Gegner Davids werden hier wohl in zwei Kategorien geteilt: in agitatorische Urheber, die den Streit anfachen und für die dauernde Zukunft erhalten wollen, und in — oft gedungene Dreischläger.

Vielleicht ist die geistige Urheberschaft der und das Bestreben dieser מריבות den Streit für die Zukunft lebendig zu erhalten durch den Futuralsbuchstaben י' in יריבי ange deutet.

Der mit Schwert und Lanze ausgefochtene Kampf erlischt, wenn die Arme der Kämpfer ermüden und die aufeinandertreffenden Waffen stumpf werden. Die Waffen des Geistes werden nur schärfer, wenn sie aufeinander schlagen^{1).}

¹⁾ Zu unserer Bestätigung in der oben vorgebrachten Annahme kann vielleicht folgendes dienen:

הו' ריב בין אנשים ונגשו אל המשפט. יג 5. מ. 25, 1 heißt es: י' ריב סופם לחיות נשים ספרי nach dem ר' מוזן

2, 3) והרק ההורק — Der Schutz zur Abwehr und der kräftige Angriff.

וּקְוֹמָה הַחֲזִיקָה הַפְּעִיל Form die **ל** Form und ebenso auf **וְדָרָךְ** das direkte **וְסֶגֶן**. — Zuerst lässt Gott die natürlichen Mittel ihre Wirkung tun, sodann, um seine Unmittelbarkeit darzutun, lässt Er das Wunder eintreten. Bleibe ich mir in der Stunde der Gefahr dessen bewusst, daß Gott mir nahe ist zur Hilfe, so ist schon dieses Bewußtsein Hilfe für mich. Darum wecke und erhalte dieses Bewußtsein während des Kampfes in mir, indem Du meiner Seele zusprichst **אָנָּי יְשַׁעַתְךָ**. —

4) **יבשו** Für die offenen Feinde, die nach meinem Leben trachten, **ובקשי נפשי** für jene Feinde, die mir das Böse ausführen, **השבי רעתי**, das Zurückweichen und Erbleichen.

אל המשפט אמר מעתה אין שלום ווֹצָא מִתְוָךְ מַרְיבָּה וּמוֹ
Auspruch beruht daran, daß das Wort יְהִי etwas Bleibendes bezeichnet,
wie dies ja oft im Talmud mit der Bemerkung יְהִי בְּחוּיוֹתֶנוּ יְהִי festgestellt
wird. **כִּי יְהִי רֵב** bedeutet also: wenn ein Streit stabil wird. Diese
Stabilität wird am Worte רֵב selbst durch Vorsetzung des מם (für מִקְרָב) gekennzeichnet. Aus dem vorübergehenden רֵב, der leicht beigelegt worden
wäre, ist **מַרְיבָּה** geworden, und diese drängt auf.

Aun steht es bei den Grammatikern fest, daß das futurale יְזִיד das Wort יָדַע andeuten soll. Die ganz ungewöhnliche Bildung des Wortes מְרִיבִים kann darum gewählt sein, weil das רֵב als das Ziel der יְרִיבִי bezeichnet werden soll. Das Wort ist zum substantivischen Gebrauch geformt und mit dem Suffix י' versehen worden. Nicht unerwähnt bleibe noch eine andere Vermutung, die folgende:

Wie an den meisten Stellen in תְּנַךְ wo רָעָה mit Suff. vor kommt bedeutet auch hier nicht so sehr mein Unglück als meine Schlechtigkeit. Sie wollen mich als schlecht, als sittlich verworfen hinstellen und führen darüber nach, wie sie den Strauchelnden als Gefallenen ausgeben, und sein geringes Fehl zum Verbrechen stempeln können.

Würde hier „mein Unglück“ bedeuten, dann bildeten die מִבְקָשִׁי נֶפֶשִׁי keine Steigerung zu הַשְׁבִּי רָעָה. So aber arbeiten מִבְקָשִׁי נֶפֶשִׁי den הַשְׁבִּי Rā'ah als die Triebfedern in die Hände.

5 יְהִי בְּמֵץ Die Windeskraft kam auf ein Hindernis — auf einen Berg oder eine Wand stoßen, so daß die Spreu nicht ganz zerstieb. Möge ein מְלָאֵךְ das Hindernis wegstoßen und dem Winde neuen Aufstoß geben. Würde sich „הַחֲדָה“ auf die Hingewehrten, also auf יְהִי, beziehen, so würde es wie in B. 6 רְדָפָה auch hier **רָהָם** heißen.

Wir hatten von Anfang des Psalms an den Eindruck, daß der Psalmist von zweierlei Feinden redet: von solchen, die als mehr unsichtbare Triebfedern wirken und solchen, die fast willenslos getrieben werden. Wir haben ferner die treibenden Elemente in יְרִיבִי מִבְקָשִׁי נֶפֶשִׁי und die Getriebenen in לְהָמֵי, רְדָפָה erkannt. Haben wir uns nun nicht von einem falschen Eindruck leiten lassen, so erkennen wir die willenslos Getriebenen in der „Spreu vor dem Winde“ בֵּין לְפָנֵי רֹוח, und die auf geheimen glatten Wegen Antreibenden in den mit dem Wunsche וַיְהִי דָּرְכֵם הַשְׁׂךְ וְחַלְקָלוֹת Bedachten.

Der מְלָאֵךְ he' tue da wie dort seine ihm von Gott aufgetragene Arbeit!

6 יְהִי דָּרְכֵם Auf finstern, schlüpfrigen Wegen gehen ist gefährlich. Am gefährlichsten werden diese Wege, wenn es für die auf solchen Wegen Wandelnden keinen Halt und kein Zurück mehr gibt. Das ist aber oft bei jenen geschickten Ränkeschmieden der Fall, die das böse Spiel ihrer Leidenschaften zu beherrschen meinen und zuletzt selbst zum Spiel ihres bösen Triebes werden. Auch dieser Trieb ist ein מְלָאֵךְ. Wehe, wenn er Sieger bleibt und Verfolger wird.

7 כִּי חַנְמָה Auch in שְׁהָת רִשְׁתָּם liegt ein Doppeltes. Das greifbare Fangnetz für den Körper und das Verderben als abgezogener Begriff. Sie sollten vereint in ihrem Versteck wirken. War es ja

hauptsächlich auf meine Seele abgesehen — und all dies ohne Grund
חָנֵם חָפְרוּ לִנְפָשֶׁי. —

8) תְּבוֹאָהוּ Der Übergang zum Singular rechtfertigt sich, wenn man bedenkt, daß der Fallsteller naturgemäß jedes Geräusch vermeidet und darum allein an sein Werk geht, wenn es auch viele sind, in deren Auftrag er das Werk verrichtet. —

Noch mehr aber empfiehlt sich uns die Annahme, daß der Psalmist aus den vielen Hassern den Einen herausgreift, den er in Gedanken für den geistigen Urheber der Verfolgung hält.

Wer nun dieser Eine sei, ob Saul oder Achitofel? können wir nicht entscheiden. Indessen hätte der Psalmist gegen Saul, „den Gesalbten Gottes“ wahrscheinlich minder harte Worte gebraucht. —

Zwischen בְּשׁוֹאָה יְפַל בָּה und תְּבוֹאָה שֹׁואה macht sich eine deutliche Korrespondenz des Gedankens und Wortausdrucks geltend:

Grausen überkommt ihn, ohne daß er's weiß, und mit Grausen über das innerlich erwachende Bewußtsein stürze er in das selbstgefertigte Neß. Eine grausenvolle Korrespondenz!

9) הַשִּׁישׁ הַגִּיל וּנְפָשִׁי Auch hier findet zwischen und eine Korrespondenz statt; doch hier ist's eine freudenwolle.

יְל drückt die starke Erregung und das innere Erzittern (verw. mit הַיְל) aus, die vorherrschend bleiben auch wenn ein Freudengefühl der Beweggrund ist¹⁾. הַגִּיל ist die geeignete Bezeichnung für das Gottesbekenunis und das sich Versenken in den Gottesgeist. Da läßt die ehrfurchtsvolle Scheu die helle Freude kaum auftreten. — שֹׁוש ist der hervorbrechende Wonnelauf der Seele, die der göttlichen Hilfe inne, und dieser rüchthaltlos froh wird. —

10) בְּלַעֲצֹמוֹתִי Diese Hilfe ist völlig sichtbar und handgreiflich. Diese realistische Deutlichkeit wird hier durch מִזְרָל עַנִּי מִהְזִק מִמְּנִי und עַנִּי וְאַבְנִין מִגְּנוֹלָה und treffend dargestellt. — Den Druck eines הַזּוֹק מִמְּנִי muß jeder עַנִּי empfinden, der in die unglückliche Lage kommt, ohne Beistand, die ja dem עַנִּי fehlt, seine Kraft mit der des Stärkern, eben des הַזּוֹק מִמְּנִי, messen zu müssen, und wer empfindet den Abgang des ihm von seinem Räuber geraubten Gutes mehr und schmerzlicher als wieder עַנִּי וְאַבְנִין? Darum, bei so handgreiflicher Rettung, tritt die Freude des Geretteten aus ihrer

¹⁾ Vgl. (חַשּׁע י/ה.) wo ובמריו עלין ג'ילו fast gleichbedeutend mit ג'יל י'יהלו vgl. Gesenius Wurzel.

Idealität herauß, sie wird förperlich und ergreift alle Körperteile: **כָּל עַצְמוֹתִי תָּמְרֹנָה ה' מֵ בָּזֶק**. —

11) Die bisher nur allgemein lautende Anklage nimmt deutlicher erkennbare Formen an, indem sie Einzelheiten hervorhebt. Dennoch bleiben auch diese Einzelheiten in den Schleier schüchterner Verschwiegenheit gehüllt. Wir können nur zu erraten versuchen, was sich unter dem Schleier bergen mag. — Das erhöht den Reiz unseres Psalms. — Es ist von räuberischen Zeugen **עֵדִים הַמְּסֻבָּבִים** und einem ungerechten Verhör die Rede, vermittelst deren vom Angeklagten etwas herausgeholt und erfragt werden soll, was er nicht weiß und nicht beantworten kann, **אֲשֶׁר לֹא יָדַעַת יִשְׁאָלוּנִי**. —

Um welche Auschuldigung handelt es sich hier? Welcher Vorwurf ist es, der David so sehr schmerzlich trifft, weil er auf die an ihn gestellte Frage keine die öffentliche Meinung befriedigende und ihn selbst erlösende Antwort zu geben weiß? In welcher Schuldfrage fehlte ihm, dem mutigen und gerechten König, der volle Mut und das ganz ungetrübte Unschuldsbewußtsein, so daß er die gehässigen Ankläger nicht niederschmettern konnte?

In seinem Verhalten Saul gegenüber fand, bei all den Verleumdungen der höfischen Heuchler, der Grund zur Trübung des sittlichen Selbstbewußtseins und der mutigen Verantwortung des gotterwählten David nicht liegen. In diesem seinem Verhalten hatte David die öffentliche Meinung und das reinste Bewußtsein eines sich selbst beherrschenden edelmütigen Helden für sich. Von dieser Seite wagte es die gemeinste, zu jeder Wühlarbeit fähige Niederträchtigkeit nicht den Helden von „Engedi“ und „Chachila“ vor den Augen des Volkes in den Schmutz zu ziehen. —

Allein es gab einen dunklen Punkt in der Lebensgeschichte Davids, der geeignet war das Charakterbild Davids in den Augen des Volkes zu trüben. Dieser Punkt heißt: **בַּת שְׁבֻעָה**. —

Wir wissen es, daß David nach dem ausdrücklichen Gesetzesparagraphen seine Bathseba und Uria betreffende Handlungsweise rechtfertigen konnte. (Bgl. Dr. Sabb. 56). Es gibt jedoch ungeschriebene Paragraphen eines höhern Sittlichkeitskodex, und gegen diese hatte David, nach dem Eindruck, den sein Schritt auf das Volk machen konnte, gefehlt. Dafür, daß er, der oberste Hüter der Volksmoral, in diesem Falle dem moralischen Empfinden des Volkes nicht streng und deutlich genug Rechnung getragen, bügte

er mit dem Verluste eines geliebten Kindes und blieb er sein lebenslang der reuemüttige Büßer.

יעדי חם ב זי
In welch grausamer Weise ein Achitofel und sein aus bestehendes Gefolge den König David gerade bei heiligen Akten der Rechtsprechung diesen vor den Augen des Volkes zum Verbrechen aufgebauchten Makel fühlen ließen, wird uns im Talmud¹⁾ eben an unsern Psalm (W. 15) anknüpfend berichtet. Wir erfahren dort, wie bei Verhandlungen über todeschuldige Verbrecher über den Kopf des Verbrechers hinweg die Fragen an den König David gerichtet wurden, wie dieser König sich jedesmal gerichtet und vernichtet fühlen mußte und wie er an den obersten, ewigen Richter seiner Ehre appellierte. So lernen wir es begreifen, daß David lieber tausend moralische Tode über sich ergehen ließ, als daß er den Mund dazu aufgetan hätte, die Tat, die in einem Momente seiner getrübten moralischen Energie geschah, in's helle Licht einer entschiedenen Verantwortung zu setzen.

(ז) אשר לא ידעתו ישאלנו Wie ergreift uns nun die Klage

12) ישׁלְבוֹנִי Wer an seinen Nebenmenschen väterlich tren handelt erwirbt sich ein gewisses Vaterrecht auf sie⁸⁾. — Sind diese Nebenmenschen undankbare Verräter, so begehen sie in gewissem Sinne Kinderraub an der Seele ihres Wohltäters. — שכול לנפשי

18) **וְאַנִי** Der „Trauersack“ סָקֶשׁ umhüllt den Körper äußerlich; **צָוֹם** greift Körper und Seele an; **תִּפְלָה** aber, die reine, innige **תִּפְלָה**, wie ich sie in meinen eigenen Busen gefehrt wiünsche, **וְתִּפְלָה** sie ist der höchste Beweis meiner aufrichtigen Teilnahme an ihrem Leid.

³⁾ דרש רبا מאי דכתיב ובצלע שמחו ונאספו נאספו עלי נכון
ולא ידעתני קרעו ולא דמו אמר דוד לפני הקב"ה רבשע גלו וידוע
לפניך שאם היו קוראין בשדי לא היידמי שותה ולא עוד אלא בשעה
שעוסקן באربع מיתות ביד פוסקין מפשנתן ואומרים לי דוד הבא
על אשת איש מיתתו במה? אמרתי להם הבא על אשת איש מיתתו
בחנק וייש לו חלק לעולם הבא אבל המלبن בני הבירן ברבים אין לו
חלק לעזבב! (סנהדרין ק"ג).

²⁾ Vgl. Ps. 69, V. 5 **אֲשֶׁר לَا נָלַח אֵן אֲשִׁיב** und was wir dort zu V. 15 in der Note bemerkt haben. Im Lichte des dort Bemerkten gewinnt das **שְׁבֹול לְנַפְשִׁי** in unserem Ps. V. 12 nach seinem wörtlichen Sinne als „Kinderranb“ eine noch ganz andere Bedeutung.

⁸⁾ **המַלְמָד אֵת בֶּן הַבִּירוֹת תֹּרֶה בְּאַיּוֹל יְלֹדוֹ.** Sagen ja die Weisen:

14) **כְּרָע** Die Steigerung der Verwandtschaftsgrade **אַחֲרִים**, **רֹעֵי**, **בְּהַלּוֹתֶם** soll die Steigerung dieser Teilnahme während des Verlaufs der das Leben bedrohenden Krankheit von ihrem ersten Anfange an — darstellen.

15) **וּבְצִלּוּעַ** „Und bei meinem Hinken waren sie froh.“ Den schärfsten Gegensatz zu **בְּהַלּוֹתֶם** im Verse 13 bildet dieses **וּבְצִלּוּעַ**. Bei ihrem Erkanken schon, bevor noch der Tod sein Opfer forderte, beugten mich die Sorge und die Trauer nieder, und sie waren hocherfreut schon bei dem ersten Anzeichen meines möglichen Falles, bei meinem Hinken. Zu Haufen kamen sie, bis die Maulhelden sich um mich sammelten, die die Schlagworte prägen und im Volke herumbringen, die **נַכְּבִים**, die ich nicht kenne, und die an meinem Ehrenkleide und an meinem Leben zerren!

16) **בְּהַנְּפִי** Sehr bedeutsam scheint uns hier die Jussitiviform in **חַרְקָה**. — Bei solcher Verlogenheit und bei diesem Bestreben die feile, der Wahrheit und Treue spottende Gesinnung durch Zusammenrottungen der niedrigsten Volkselemente zur allgemein herrschenden zu machen, mußte ja die bestialische Natur der Hesse im Volke zum Vorschein kommen. Das Zähnefletschen wurde zur Natur. **חַרְקָה עַל שְׁנִינוּנוּ** die Bestie war gegen mich losgelassen!

17) **א. בְּמַה** Es geht mir an die Seele. Meine ganze Persönlichkeit ist ihren wüsten Orgien **שָׁאַיָּהָם**, meine vereinsamte Seele **יְהִוָּתִי** ist den **כְּפִירִים**, den wilden Tieren preisgegeben. — Bring sie zurück!

18) **אָזְדָּךְ** Im Verse ist **קָהָל רֹב** = große Versammlung und **עַם עַצּוֹם** = mächtiges Volk genannt. Ist erst meine Seele, ist meine Persönlichkeit mit dem, was in ihr zu Dir „mein Herr“ aufwärts strebt, aus solcher Verödung (**שְׁאָזָן**) und tierischer Verwilderung (**כְּפִירִים**), wie sie die zusammengerotteten (**נַאֲסֻפִים**) Buben schaffen, herausgerettet und durch Dich, mein Herr, zurückgebracht, so will ich Dir danken und Dein Lobpreis laut verkünden.

Zunächst soll es eine würdige große Versammlung von edelsinnigen Freunden des Rechts und der Wahrheit sein, die das „Sammelvolk“, die **נַאֲסֻפִים**, die von der Straße aufgelesenen **נַכְּבִים**, verdrängt. Aus diesem Kreise herauß wächst dann die Erkenntnis des Bessern und vor allem das Rechtsbewußtsein und die Selbstwürde ins Volk hinein; aus **רֹב קָהָל** regeneriert und erhebt sich ein **עַם עַצּוֹם**, ein immerlich mächtiges Volk, wie es mein Volk sein

joll, in dessen Mitte ich Deiner großen Namen erstrahlen lasse
— אֲהַלְךָ —

Daß dieser Regenerationsprozeß, diese Entwicklung zum Großen und Edlen beim Volke Israel nicht stehen bleiben, sondern die ganze Menschheit als eine Völkerfamilie, als עַם עֲזֹם im weitern und weitesten Sinne des Wortes ergreifen solle — das ist aus der ganzen Fassung unseres Psalms herauszulesen.

19, 20, 21) — כִּי לَا — וַיַּרְחִיבוּ אֶל Sehen wir nun — zur Bestätigung des soeben Behaupteten, wie nach diesem Appell: אֲדֵיד בְּמַה der Gesichtskreis des Klage führenden Psalmisten sich weitet, wie die Klagegründe sich psychologisch vertiefen, so daß die Klage im Namen der ganzen Weltmoral ertönt.

Zunächst der von uns schon mehrmals hervorgehobene Unterschied zwischen אַבִּי שָׁקֵר den prinzipiellen Feinden aus lügenhaftem Grundsatz und שָׁנָאִים הַנְּם, den Hassern aus persönlichen, nichtigen Ursachen.

Die Einen, die אַבִּים, sollen sich nicht innerlich freuen אֲלֵיכֶם, und die Anderen, die שָׁנָאים, sollen nicht ihre haßverfüllten Blicke werfen (אֲלֵיכֶם עַזְנֵיכֶם).

Sodann das meisterhafte Nachempfinden dieser feindlichen Gesellschaft. Sie reden Unsrieden כִּי לֹא שָׁלוֹם יְדַבֵּרוּ und wollen oder können die friedliche Gemüthsdisposition der Friedensfreunde auf Erden nicht anerkennend würdigen. Darum fälschen sie diese Gemüthsdisposition der גָּנָעִים - אֲדִין indem sie ihnen ihre eigenen Trugreden andichten. גָּנָעִים - אֲדִין ist hier zu einem zusammengeschlossenen Worte verbunden und soll den Begriff des welterhaltenden Gleichgewichts zwischen innerer Wahrheit und äußerer Erscheinung ausdrücken. Auf die Wichtigkeit dieses von den Männern des כָּל, mit ihrer steten

קָרְצִין (1) Vgl. z. B. M. 19, 16 wo רְשֵׁי das aramäische Wort mit קָרְצִין (Prov. 6, 15) in Zusammenhang bringt, was aber רְבִיכָן קָרְצִין בְּעִינֵינוֹ (das) bestreitet. Vgl. auch Adler נִתְינָה לְגַר zu den Worten Onkelos לֹא הִכְלָל קָרְצִין (das) und רְשֵׁי zu Daniel Kap. 5, 8.

קָרְצִין בְּעִינֵינוֹ in Dan. 5, 8 auf רְשֵׁי und אֲכָלָו קָרְצִין בְּעִינֵינוֹ zu führen. Vgl. auch בְּיַאֲוֹר von בְּנֵי zu Dan. 5, 8.

Es ist vielleicht auch nicht ausgeschlossen, in Anlehnung an רְשֵׁי diese im Syrischen und Assyrischen sich wiederfindende Phrase so zu erklären, daß damit das Wesen des Verleumiders gezeichnet werden soll. Dieses קָרְצִין עַזְנֵיכֶם bildet quasi die Speise des Verleumiders.

Berneinung gestörten harmonisch ruhigen Weltmomentes deutet auch das eine Pause anzeigende Tonzeichen unter אָרֶן. —

רָגַשׁ אָרֶן וַיַּרְחִיבוּ עָלֵי Ich selbst bin ihnen der aus den herausgegriffene, ihrem Hass erreichbare Gegeustand, der aus der Allgemeinheit zum Ziele ihres Hasses und Triumphes erwählte Eine. Den Sturz dieses Einen können ihre Augen sehen, ihn können sie bejubeln: אָמַרְתִּי חָאָה הָאָה רָאתָה עַיִנָּנוּ.

22) Dem im vorigen Verse steht hier so wirksam das רָאתָה ה' gegenüber. Dieses beantwortet zugleich die in B. 17 an ה' gerichtete Frage רָאתָה תְּהִלָּה. Das Dichten und Treiben der Feinde wurde in B. 20 als ein Angriff auf den ganzen sittlichen Weltbestand dargestellt. Daher heißt es hier in erster Linie ה' Du Ewiger in Deiner Welten und Zeiten umfassenden Allmacht siehst es, und dann: אֲדֹנָא לְתָרְחַק מִבְּנֵי mein Herr, laß mich würdig sein zum Boten Deiner weltenumfassenden Vorsehung und entferne Dich nicht von mir.

23, 24, 25, 26) אל — יִבְשֹׁו — שִׁפְטָנִי — אל — יִבְשֹׁו (immer fester klammert sich nun der Sänger an seinen Gott und Herrn, der ihm ja für die Heileszukunft der Menschheit eine Sendung übergeben. Daher das abwechselnde אלקי ואָלקי und אלקי ואָלקי).

Jetzt wagt es auch der königliche Dulder, der seinen Peinigeru die Antwort auf ihre Frage schuldig bleiben mußte — לא אשר לא — jetzt wagt er es seine Sache in das משפטך, דיבוי שאלוני! שפטני בצדך War oben in B. 21 die sich ausgelassen äußernde Schadenfreude mit הָאָה רָאתָה עַיִנָּנוּ nachgeahmt, so wird hier der innere Herzensjubel der Seelenfeinde Davids mit אל יאמרו בלבם אל יאמרו בלבם נפשנו vortrefflich gezeichnet und hinzugefügt mögen sie nicht sagen können: wir haben ihn verschlungen, in uns aufgesogen und uns einverlebt. Das ist's ja, was die Freuden, Feiern am meisten wünschen, daß der Edle zu ihnen gehöre und aufhöre nicht nur als der Edle zu gelten, sondern auch der Edle zu sein.

יבְשֹׁו וַיַּחֲפֹרְוּ יְהֻדָּו Sie allesamt, die an mir ihre Augenweide und die durch mich und meinen Fall ihren Herzensjubel haben wollen — mögen sie zu Schanden werden, sie, die als Sittenrichter so groß tun und durch Verdunkelung und Aufschwärzung meines wahren Wesens in den Augen der Welt glänzen wollen.

וַיְלַבְשׁוּ בְשַׂת וְכַלְמָה הַמְּגַדְּלִים עַלְיָה!

27) יְהוָה Die meine Unschuld wollten, mögen jubeln und sich freuen und beständig sprechen: Groß ist Gott, der den Frieden seines Knechtes will. Dieses יְמִידֵל steht dem המגדילים עַל in B. 26 gegenüber. Sie, die Feinde, taten so groß, weil sie es wußten, daß der innere Selbstvorwurf in mir mich nicht zur Ruhe und zum Frieden und darum nicht dazu kommen ließ, ihnen erhabenen Hauptes entgegenzutreten.

Gott aber will den Frieden seines Dieners und stellt ihn her in seiner Gnade. Drob jubeln die Freunde. —

28) וּלְשׁוֹנִי Meine Zunge verkündet nicht meine Unschuld und mein wiedergewonnenes Recht, sondern auf die Zunge drängt sich mir der reine Laut, der Deine Rechtsliebe preist, o Gott!

Weiß ich es ja, daß צַדְקָתֶךָ (B. 24) nur durch צַדְקָתָךְ möglich ist, daß ich nur in dem Lichte des Rechts bestehen kann, das zugleich Deine Liebe widerstrahlt. Darum צַדְקָתָךְ הַהֲנָה. Und so sei von früh bis spät der Laut des Gotteslobes auf meiner Zunge wie der Gottesfriede in meinem Herzen ist. בְּכָל הַיּוֹם תַּהֲלֹתךְ.

Kap. 36.

Allgemeines:

Was dieser Psalm als „Spruch des Verbrechens“ an seiner Spitze trägt, möchten wir die Philosophie des Bösen nennen. Der gesetzlose רָשָׁע lehnt sich auf gegen jedes höhere Gesetz und gegen den höchsten Gesetzgeber, gegen Gott. Dieser Unbotmäßigkeit des רָשָׁע tritt der Psalmlist als Knecht Gottes, als הַעֲבָד, gegenüber. Hat er ja, wie uns der Schluß des vorigen Ps. (B. 27) gelehrt, sein höchstes Glück und seine ganze Ehre darin gesetzt, daß er im Hörigkeitsverhältnis zu Gott seinen inneren Frieden gefunden und seine Freunde aufrufen Gott zu preisen, „der den Frieden seines Knechtes will“. —

Ist nun hiermit zwischen unserem Ps. und dem vorhergehenden ein Anknüpfungspunkt gegeben, so gewinnt diese scheinbar äußere Beziehung an innerer Tiefe, sobald wir die Tendenz unseres Ps. näher kennen lernen. — Diese besteht darin, uns zu zeigen, wie der Boden beschaffen sein muß, auf dem der vom 'הַעֲבָד' heiß ersehnte Seelenfrieden 'שָׁלוֹם עַבְדוֹ', sich ausbauen könne. Unser Ps. enthält die einzuhaltenden Voraussetzungen dieses Friedens, der die Harmonie im menschlichen Dasein ausmacht. —

Zuerst wird uns das Negativbild des **רָשָׁע** vorgehalten. Aus diesem spricht uns der Geist der Verneinung an. — Nicht auf dem Wege unbefangener Forschung kommt der **רָשָׁע** zu seinem philosophischen System. Dieses ist von vornherein bei ihm fertig und lautet: keine Gottesfurcht! **אֵין פַּחַד אֱלֹהִים**. Eigentlich lautet es, wie uns dies der Psalmist in Ps. 10 V. 4 verraten: „**קַיִן גּוֹתֶת!**“ (**רָשָׁע נְבָה אֲפָוֶ בְּלִ יְדָרוֹשׁ אֵין אֱלֹהִים כָּל מִזְוְמָתוֹ**“) (Bgl. zu 10, 4). Doch soll ja hier der Geist des Bösen zu diesem Ergebnis erst auf dem Wege der Heuchelei gelangen. Es soll die öde Verneinung durch **חָדָל לְהַשְׁכֵּל לְהַטִּיב**, durch **רַע לֹא יִמְאָם וַיַּצְבֵּעַ עַל דָּרְךָ לֹא-טוֹב** erjt die Gleise des Denkens, den Weg sittlichen Empfindens und Tuns veröden lassen, sodaß auf ihnen kein Gedanke göttlicher Wahrheit zu denken und kein Zug hoher Sittlichkeit zu verspüren ist. Aus einer solchen des göttlichen Ideals baren Welt ist auch der Begriff: Gott entflohen. — Der Frevelsinn, der aus der Weltanschauung des **רָשָׁע** das Göttliche ausstreicht, hat aus seiner — Gottesanschauung das Wesen und den Namen Gottes gestrichen!

Dem schaurig öden Bilde der Negation wird dann in unserem Ps. — von V. 6 an — das positive Bild einer vom Gotteshauch belebten und geadelten Welt des Schaffens und Wirkens zu erhabenem gotterwolltem Ziele hin entgegen gehalten. — Von den Gründen der Erde bis zu den Himmeln hinauf und „in die Himmel hinein“ (V. 6) soll Gnade und Treue walten — „Deine Gnade“, „Deine Treue“, Gott! — Göttlich Liebeswalten soll über den Tiefen streng richtender Säzung schwelen, wie „Gottes Berge“ über „unermeßlicher Abgrundtiefe“, und all die riesigen Gegensätze hält der ewige, einzige Gott in harmonischem Gleichgewicht, und diese Harmonie findet Gottes Allmacht und Allliebe, die „Mensch und Tier“ umfassen (V. 7). — In einer solchen von Gottes Geist und Gnade durchfluteten Welt fühlt der Mensch auf Schritt und Tritt den bergenden und schützenden Fittig der göttlichen Vorsehung, und fühlt sich geschützt und geborgen (V. 8). — In einer so angeschauten Gotteswelt ist Raum für ein „Haus Gottes“ und finden Menschen, von Gott erkorene Menschen, den Mut und den idealen Schwung, sich in diesem Hause heimisch zu fühlen und zu ergözen (V. 9). — Die Quellen des Lebens und des Lichts entspringen beide auf der höchsten Höhe der Vollkommenheit, die der Mensch weder erreichen

noch erfassen kann, die er aber ahnt mit der Kraft seines Licht saugenden und ausströmenden Seins, und der er sich zuwenden muß mit dieser Kraft, die ihm aus derselben Höhe geworden, und die sich in fortwährendem Streben betätigen will (V. 10). — Bei der Einheit der Licht- und Lebensquellen, wie sie allein in Gott denkbar, dessen Wesen jede Vielheit und jeden Zwiespalt ausschließt, müssen die Strömungen des menschlichen Denkens und Fühlens, muß des Menschen Erkennen des Geistes und Empfinden des Herzens **ישרילב ידיעך Eins** werden, denn dies Erkenntniß kommt von der Gnade Gottes, und das Empfinden leitet sich zur Liebe Gottes zurück (V. 11). — Dies ist der Friede des **עֲבָד ה'**, dies ist **שלום עבדו**, der den Mittelpunkt des Zwiespalts zwischen göttlich hoher, das All begreifender Absicht und niedrig selbstischem Zwecke nicht aufkommen läßt. Der Fuß des Stolzes und die Hand des Bösen sollen diese Eintracht nicht stören! (V. 12). —

Hier der Friede und das erhebende Bewußtsein mit Gott das Lebenswerk zu beginnen und zu beenden, und dort der Freveler ohne Einheit, ohne Höhe und ohne Gott. Hier ein Steigen und dort ein Sinken fort und fort! (V. 13). — — Dieser allgemeine Urnrriß unseres Ps., hat, wie dies in seiner ein System bedeutenden Tendenz liegt, von den einzelnen Versen und ihrer Beziehung zum Ganzen soviel vorweg genommen, daß uns für „Einzelnes“ wohl nicht viel zu bemerkten übrig bleibt. In unserem Ps. hat der Gottessänger das System des **רשע** nicht so sehr auf wahr und falsch, als auf gut und böse hin geprüft. Er stellt der Philosophie des Gottlosen die Philosophie des gotterfüllten — Herzens gegenüber. Das entspricht so ganz dem Geiste unseres **תהלים**-Buches. —

Einzelnes:

1) **למנצח** Der Meister und der Knecht, daß ist David. Hierin ist eigentlich alles enthalten, was uns dieser Psalm zu sagen hat.

2) **נא רשי** Nach der Auffassung der alten Erklärer (**רשי רדי**) haben wir hier die zwischen **פשע** und **רשע** gehaltene Zwiesprache vor uns, und **ברך לבי** ist Parenthese im Satze mit der Bedeutung: wie ich es mir im Herzen vorstelle **בבודהה אני**. — Auch wir sind bei der Darlegung der Gesamtendenz dieses Ps. dieser Auffassung gefolgt. Wer können uns jedoch nicht verhehlen, daß sprachlich gegen diese Auffassung manches einzuwenden sei, so z. B., daß

לֹנְדָעִינְיוּ in der dritten Person steht, während eine Anrede des פְשֻׁעַ an den רֹשֶׁעַ die zweite, angeredete Person verlangen würde. Auch scheint uns die Personifikation des Verbrechens, פְשֻׁעַ, in dieser Weise etwas zu weit gehend¹⁾. Wir glauben auch nicht, daß die alten Erklärer, Raschi voran, diese ihre Auffassung, nach der die Wortfolge versetzt "מִסְרָם תְּקָרָא וְאַלְקִים אֲזִיפָּחַד שְׁלָא יְהִי פָּחַד א' לֹנְדָעִינְיוּ" bedeuten müßte (vgl. Raschi z. St.), daß sie diese Auffassung als die endgültig sichere hinstellen wollten²⁾.

Es sei nun gestattet noch der folgenden Auffassung unserer Stelle hier Raum zu geben:

Den Psalmisten drängt es dem Gesetzlosen, dem רֹשֶׁעַ, seine Gesetzlosigkeit als ein Verbrechen, als פְשֻׁעַ, klar vor Augen zu stellen, als ein Verbrechen, begangen an der heiligen Weltordnung, die in allen Räumen vom Himmel bis zur Erde Gesetz, Recht und Liebe verkündet. Allein ihm, dem רֹשֶׁעַ, dies „vor Augen stellen“ kann der Psalmist nicht, weil ihm, dem רֹשֶׁעַ, das Auge fehlt das Wirken Gottes in dieser Weltordnung zu sehen und das Recht Gottes an seine Welt einzusehen. Der רֹשֶׁעַ hat keinen Gott, nicht nur יְרָאָת אלְקִים, auch פָּחַד אֲלְקִים gibt es vor seinen Augen nicht, denn er sucht sich alle Erscheinungen, die Gottes Allmacht und Furchtbarkeit künden, auf diese und jede Weise zu deuten, ohne den Begriff: Gott. Seine Deutung ist eine Lüge, muß eine Lüge sein, das fühlt jeder, der Gott im Herzen hat. Der רֹשֶׁעַ hat aber Gott nicht im Herzen, und die Lüge hat glatte Wege und bietet Gewiß, während die Wahrheit oft auf rauhem Pfad schreitet und Opfer fordert. —

¹⁾ Dies, obgleich in 'ב' die Weisheit öffentlich redend eingeführt wird mit den Worten: הַכּוּנוֹת בְּחֵין תְּרוּנָה —

²⁾ Michael Sachs übersetzt unsern Vers mit den Worten: „Den Spruch des Frevels an den Ungerechten habe ich im Herzen: Keine Furcht des Herrn ist ihm vor Augen“. Er läßt uns dabei im Unklaren darüber, ob לֹנְדָעִינְיוּ auf רֹשֶׁעַ oder פְשֻׁעַ zu beziehen sei. Übrigens schreibt S. selbst in seiner Anmerkung zu V. 2. „Über diesen Vers läßt sich wohl nichts entscheiden! Die Wette's Übersetzung der Eingangsworte ist jedenfalls bequemer, aber sprachlich unzulässig. Die hier gegebene soll bloß keine Lücke im Texte lassen; sonst läßt sie sich alles gefallen, was gegen sie einzuwenden ist, und weiß sich nicht zu helfen.“

Und doch ist ja S. bei seiner Übersetzung dieses Verses im ganzen der Auffassung der alten Erklärer gefolgt! Vgl. Hupfeld der aus לְבִי — einfach לְבִי macht.

Auf dem Wege wissenschaftlicher Auseinandersetzung wird der Gesetzlose, der רָשָׁע, nicht davon zu überzeugen sein, daß er mit allem, was er führt und tut, עַבְדָּשׁ begehe. Er erkennt eben das erste Axiom in der hier in Frage kommenden Wissenschaft nicht an, und dieses Axiom heißt: es gibt einen Gott¹⁾.

Wir haben darum schon oben unter „Allgemeines“ bemerkt, daß in unserem Psalm der Gottesländer dem Prinzip des רָשָׁע, das eigentlich die Prinziplosigkeit ist, eine Herzensphilosophie gegenüberstellt.

Wie zur Bestätigung des Bemerkten hat in unserem Psalm das Herz zuerst das Wort. Das Diktat des Herzens steht am Eingange des Kapitels:

„In meinem Herzen steht für den Gesetzlosen der Ausspruch: Verbrechen! fest. Dieser „Schuldspruch“ bleibt aber Spruch des Herzens; er kann nur mit dem Herzen bewiesen werden und nur von Herz zu Herz sich vernehmen lassen. Mit Argumenten des scharfen, die Augen erleuchtenden Verstandes trete ich nicht vor die Augen des רָשָׁע, denn vor seinen Augen gibt es ja keinen Gott und daher auch nicht die Furcht vor Gott. Wir möchten demnach unsern Vers so übersetzen: „Der Schuldspruch (oder der Ausspruch: פְשֻׁעָה) für den Gesetzlosen ist und bleibt in meinem Herzen bestehen. Es gibt ja keine Furcht vor Gott vor seinen Augen!“

3) סֵיכָלִיק Auf die Schwierigkeit im Worte אלְיוֹן wird von den Interpreten (so auch von Sachs) aufmerksam gemacht. Im Zusammenhange mit dem Bisherigen erklärt sich uns der Ausdruck so: Der רָשָׁע hat keine Furcht vor Gott, weil er keinen Gott hat und keinen haben will. Er überhört alle Stimmen, die einen Gott in der Geschichte verklünen und fälscht die Zeugnisse der Natur, die für Gott zeugen. Selbst das Augenscheinlichste kann ihn nicht befehren und nicht belehren, denn er sieht es durch die Brille

¹⁾ Vgl. die diesbezügliche Auseinandersetzung des im Zusammenhang mit dem Bisherigen erklärenden Urteils: שער הוה וחלק השני העורים אשר נעד או עיניהם לנו כי אין המשמש מועילו אותן ולא מוקת אותן וכו'.

Und die Anwendung dieses Bildes lautet:

אך הכת השנייה אינה יודעת ספר תורה אלף כלשון היהוד אשר בו והם שומעים את שמו ואינם מבינים עניינו אין להם תועלת בספר זה כלל.

selbstsüchtiger Genußsucht. Dieser seiner Selbstsucht fröhnt er, schmeichelt er und macht er die in der sichtbaren Welt gewonnenen Eindrücke dienstbar. Seine Augen trügen, denn er will betrogen sein. Er will das Leben und seine untrüglichsten Zeichen einer waltdenden Vorsehung so sehen, wie es, das Leben, vor seiner wahnbetörten Vorstellung sich im Bilde abmalt. In diesem Bilde fehlt aber der Gottesthron, denn in dieser Welt, wie er sie sich ausmalt, will er selbst thronen. Was ihn, den רְשָׁעַ, in dieser Selbstvergötterung stören kann, auch das, was er unbefangenen Blickes sehen könnte und müßte — das haßt er und will er haßen. — Seine Augen und er — der Widerstreit zwischen beiden wird durch die Henchelei und das glatte, falsche Spiel mit Gedanken und Worten beigelegt, und der Fäschspieler ist der רְשָׁעַ. — So erklärt sich uns dieses "אלֹוי", indem es uns in die reflexiven Vorgänge im Innern des רְשָׁעַ einweicht. So gewinnt auch dieses "בְּעִינֵינוּ" in Vers 3 seine Bedeutung als Ergänzung zu dem "לְנֶגֶד עִינֵינוּ" in Vers 2. — Diese Vorgänge zielen ab auf Sünde und Haß: *לְמַצָּא עֲוֹנוֹ לְשָׁנָא*. Darum steht der Urteilsspruch! *פָשָׁע* in meinem Herzen fest. —

4) **דְּבָרִי** Steht das Auge im Dienste der Unwahrheit, so dient der Mund dem Unrecht und dem Trug. Die Gewalt des Gewalttätigen beherrscht sie beide. *מְרֻמָּה*, der ständige Trug, *הַדָּל לְהַשְׁבֵּיל לְהַיְשֵׁב*. Er unterläßt es vernünftig zu betrachten, weil ein solches Betrachten zum guten Tun führen müßte.

5) **אֵין יְחִשָּׁב** Wieder steht *אֵין*, die eigenmächtige Gewalt voran. Diese beherrscht eben wie die Sprache, so das Denken des רְשָׁעַ. — Unrecht wird ihm zur Natur. Er verliert die Scheu vor dem Bösen. — Der Weg führt zunächst zu *אֵין טֹוב*, zu dem, was nicht gut, und von da zum *רְעֵעַ*, zum positiv Schlechten ist's nicht weit. Es ist nur ein Schritt, und die Glätte der selbsttrügerischen Schmeichelei — *הַחֲלִיק אֵלוֹן בְּעִינֵינוּ* — macht ihn schlüpfrig.

6) **בְּהַשְׁמִים ה'** Vielleicht ist hier in *בְּהַשְׁמִים* das sonst in der poetischen Schönheit stehen geblieben. — Es soll vielleicht der chaotischen Weltanschauung des רְשָׁעַ gegenüber die bestimmte Ge-messenheit alles dessen, was bis in die Himmel hinein geschieht und wird, besonders betont und gesagt werden, daß gerade in dieser Bestimmtheit die Gnade Gottes zum Ausdruck komme. — Der רְשָׁעַ will seine eigene Willkür nicht unter ein weltordnendes Gesetz

beugen und läßt auf Erden und noch mehr im — unberechenbaren Himmel tausend und abertausend Zufälligkeiten, die höchstens des Menschen Weisheit in selbst gefundene oder — erfundene Systeme faßt, walten. — Dem gegenüber wölbt sich hier der Himmel, der ganz bestimmte auf Gottes Geheiß gewordene, nach Spruch und Satzung geformte Himmel, und die Missionen leuchtender Himmelskörper und ihre Bahnen und Laufzeiten regeln sich nach Gottes bestimmter Weisung, und die höhern Geisteswesen ohne Hülle und Form befolgen, dem Menschen unsichtbar, Gottes Gebot, gehen und kommen, auf Gottes Ruf. In diesem Himmel waltet Gottes ordnender, erhaltender Wille, und in dieser Bestimmung des erhaltenen ordnenden göttlichen Willens sehen wir die Gnade Gottes: **חֶסֶד**. Dieselbe Gnade umgibt die irdischen Wesen, trägt und leitet das Menschengeschlecht einer Endbestimmung zu. Ein Gottesschwur der Welterhaltung sichert den zu erhabenem Zwecke geschaffenen Erstenzen ihren Bestand und ihre Fortentwicklung. Alles, was ist, von der Erdentiefe bis zu den Wolken hinauf, bezeugt die Treue des Gottesschwurs, und Israel, das Volk, dem sich Gott geoffenbart, hält in seiner Hand, bewährt in seinem ganzen Geschichtsleben das ewige Zeugnis dieser Treue: die **תֹוֹרָה!** **שְׁחִקּוּם** **עַד** **אֲמֹנוֹתֶךָ**. — In diesem Himmel und auf dieser Erde ist nicht Raum für Götter und für Selbstvergötterung!

7) **צְדָקָת** Recht und Liebe sollen sich im sozialen Leben das Gleichgewicht halten wie Meer und Festland in der Natur. In diesen von Gott abgesteckten Kreis, den Gottes Geheiß und der Odem reiner Sittlichkeit nie verlassen, sind alle Kreaturen, Mensch und Tier, eingeschlossen.

8) **מֵה יִקְרָר** Nicht der Schrecken sei es, der die Menschen unter Gottes Machtgebot zwingt, die Gnade Gottes ist so kostlich, und sie drängt sich den Menschenkindern nicht auf, und sie zwingt sie nicht unter ihren Schutz. Vielmehr sollen die Menschen aus eigener Sehnsucht und eigener Entschließung den Schutz der Gottesgnade aussuchen. Das macht die Gnadenspende doppelt kostbar, denn die Begnadeten sind es aus eigener freier Wahl; sie sind geborgen und dennoch frei! Wir finden den Hinweis auf diesen Gedankengang im Verse selbst, indem sich das **יְהִסּוּן בְּנֵפִיךְ** mit seinem verbindenden Waw teils im entgegengesetzten und teils im ergänzenden Sinne zum Bordersage: **מֵה יִקְרָר הַסְּדָר** darstellt.

9) יְרוּן Der im vorhergehenden B. ausgesprochene Gedanke wird hier präziser gefaßt und auf einen bestimmten Fall angewendet. — In יְרוּן sind die Empfänger des Guten aktiv: „sie sättigen sich vom Fette deines Hauses“. Im Nachsatz מִתְשָׁמֵךְ עַדְנֵיךְ ist es Gott, der den ihren Hunger Stillenden vom Bache seiner Köstlichkeiten zu trinken gibt. So geht der erste Impuls vom Empfänger aus, und tritt der Geber mit der lohnenden Gabe hinzu. —

10) בְּיַעֲצֵךְ Dieses Wechselverhältnis von Geben und Empfangen wird hier begründet. Es geht uns über dieses Verhältnis ein klares Licht auf. Unser sehnfüchtig Verlangen nach der Gottesgabe geht dem Empfangen roraus. In dieser Sehnsucht geben wir Gott unser Herz hin, das Herz, das uns Gott gebildet hat. — Wir müssen das Auge öffnen, um Gottes Licht zu sehen, das Auge, das uns Gottes Gnade zum Sehen geschaffen hat. Unsere innere Erleuchtung, die uns befähigt Dein Licht aufzunehmen, ist selbst ein Strahl deines Lichtes. Deine Offenbarung ist ein solcher Lichtstrahl, der uns befähigt Dein Wesen und Deine Welt in Deinem Lichte zu erkennen. בָּאוֹרֶךְ נְרָאָה אָוֶר. —

11) מִשְׁךְ Wir haben bereits oben — unter „Allgemeines“ — in diesem B. den Ausgleich zwischen Herz und Verstand, zwischen Wissen und Fühlen לִישְׁרֵי לְבָבִים erblicken zu können geglaubt. Die aus den vorhergehenden Versen gewonnene Lehre kann uns in diesem Glauben nur bestärken. Stammen ja all die Köstbarkeiten, die Herz und Verstand uns bieten, von Gott, und soll's ja ein Flußbett sein, in dem Gefühl und Erkenntnis geeint dahinströmen, von Gottes strahlendem Licht übergossen und die Menschen labend und erquickend מִנְחֵל עַדְנֵיךְ תְשָׁמֵךְ. —

12) אֶל הַבּוֹאָנִי Der Stolz ist nicht eine Eigenschaft, die ihrem Besitzer zukommt, sondern er ist selbst Besitzer und Alleinherrcher da, wo er seinen Fuß hingezetzt. Die Hoffart läßt, wenn sie den Menschen überkommt, neben sich nichts Edles, Großes ankommen, denn Stolz und Hoffart sind die falschen Maßstäbe in der moralischen Welt, die das Kleine und Gemeine als groß und edel gelten lassen wollen. Daher sehr passend אֶל הַבּוֹאָנִי mit dem accus. gebraucht, da רְגֵל גָּוָה die ganze Persönlichkeit miterjocht. — Der Stolz macht eben den Stolzen zum Tyrannen und zugleich zum Sklaven des Heuchlers. Er ist der schmeichelrischen Rede des Bösen zugänglich

und wird bei all seiner Despotenwillkür von einer geschickten Hand zum Verderben der Menschen hin und her geschoben. Darum die dem אל תבונני sich anschließende Bitte: **וְיֻדָּרְשָׁעִים אֶל תְּנִידָנִי** —

13) **שֵׁם** Ist im vorhergehenden B. das Kaufalverhältnis zwischen dem Fuße des Stolzes und der Hand des Frevels, **רֹגֶל נָזָה** und **יָד רְשָׁעִים**, gezeichnet, so wird hier in unserem B. dieses Verhältnis als das unausbleibliche Verhängnis bezeichnet, das die פָּעַלִים in den Staub niedergedrückt. — Diese Übeltäter fallen nicht nur — auch andere mögen im Taumel der Leidenschaft strancheln und fallen — aber diese פָּעַלִים אֲנוֹנָה werden von **רֹגֶל נָזָה** niedergehalten, und ihre eigene stolze Rüstung drückt sie nieder, so daß sie sich nicht wieder erheben. — Haben wir beim Beginn unseres Psalms den Schuld spruch **פְּשָׁע** für den **רְשָׁע** vernommen, so vernehmen wir am Ende des Psalms das Strafurteil der **רְשָׁעִים**, das lautet: **דָּחוּ וְלֹא קָום יְבָלוּ**. —

Kap. 37.

Allgemeines:

Mit dem Sturze der Übeltäter schloß das vorige Kapitel, und mit der Mahnung die Übeltäter nicht zu beneiden fängt unser Kapitel an. Im vorigen Kapitel wurde zuerst das Negativbild der Immoral des Gottlosen und dann das positive Bild der in Gott ihren untrüglichen Halt findenden sittlich reinen Weltanschauung entwickelt. In unserem Kapitel wird dieselbe Parallelle gezogen; nur, daß hier die Linien das praktische Gebiet berühren. Im vorigen Psalm sahen wir, wie sich die Welt mit ihren Genüssen, Freuden und Leiden in den Augen des **רְשָׁע**, und wie sie sich in den Augen des **צדיק** abmalt. Wir sahen, wie sich unter Gottes gnädigem Schutz und des gottgläubigen Menschen Mithilfe eine erhabene schöne Welt aufbaut, und in unserem Psalm können wir es sehen, wie gut und sicher es sich in diesem Bau wohnt. Unser Ps. liefert also die Exempel zu den im vorigen Psalm enthaltenen Lehrsätzen. — Die gewonnenen Definitionen von gut und böse werden hier in ihren Anwendungen festgelegt und vom engen Kreise des individuell Empfundenen auf den weiten Kreis der Allgemeinheit übertragen, weil die „Herzensphilosophie“ des Psalmisten die Probe eines gemeingültigen Systems wohl besteht, weil sie weise ist und glücklich macht. — Als Zeichen dafür, daß der Psalmist diese besonders

geklärten Lebenssätze seinem Volke gesäufig machen und als praktische Richtschnur für's Leben empfehlen wollte, kann uns dienen, daß er sie in eine alphabetische Ordnung gebracht¹⁾. — In unserem Psalm wechseln die Heilesverheißungen für זְדִיקִים וְתָמִימִים und die Unheilsdrohungen für מַרְעִים וּרְשִׁיעִים mit einander ab, und es wird schwer in diesen Wechsel eine gewisse auf psychologischer Grundlage beruhende einheitliche Gliederung hinein zu bringen. Wir könnten die vom Psalmlisten jedenfalls eingehaltene Stufenfolge höchstens darin erkennen, daß zuerst — etwa bis V. 25 — Lohn und Strafe in materieller, und dann in ideeller Hinsicht dargestellt werden. Was die Form betrifft, wäre noch hervorzuheben, daß in unserem Psalm zuerst die direkt demonstrierende Lehrweise vorwaltet, die ihren Gegenstand vor Augen hat und ihre Personen in der Form des Angeredeten (zweite Person) ansprechen läßt 1—10, während später Person und Gegenstand dem Sprechenden mehr in die Ferne rücken, und daher die Form des Besprochenen (die dritte Person) Platz greift, (11—34). Von Vers 34 bis Ende vernehmen wir dann das Resumé des bisherigen Lehrinhalts.

Einzelnes:

בְּמַרְעִים אֶל תַּהֲרֵךְ לְדוֹד Der bestimmte Artikel im dritten Wort deutet an, daß der Psalmlist hier die im vorhergehenden Ps. gezeichneten רְשִׁיעִים im Auge hat. Die הַלְּהָ שְׂשִׁי entsprechen den im vorigen Kap. genannten פָּעַלְיָ אָנָּן. Da die שְׂשִׁי praktischen, scheinbar glücklichen Erfolg zu erzielen pflegen, so ist ihnen gegenüber die Mahnung: „אל תַּקְנֵם“ beneide sie nicht“ am Platze.

Zm. Talmud י' ע' ב' wird dieses אל תַּהֲרֵךְ so interpretiert: Greifere dich nicht über die Übeltäter, so daß du ihnen gleichen wolltest. Dort werden auch die Fälle bezeichnet, in welchen es

1) Diese Ordnung zeigt eine Eigentümlichkeit. Auf jedem Buchstaben folgt noch ein Vers mit beliebigem Anfangsbuchstaben, der wie ein Nachsatz die Begründung des im Hauptverse Ausgesprochenen enthält.

An den wenigen Stellen, wo dieser Ergänzungsvers fehlt, oder wo er mit demselben Buchstaben wie der Hauptvers anfängt, scheint dies — wie weiter unten „Einzelnes“ bemerkt werden soll — einen logischen Grnd zu haben. — Der Buchstabe 'ו' fehlt als Anfangsbuchstabe eines Verses im Kapitel.

Der Schlußbuchstabe 'ה' ist wohl in Vers 59 in והשׁוּת enthalten.

erlaubt, ja geboten ist sich eifervoll gegen die מְרַעִים zu erheben¹⁾. מָלֵל von מָלֵל = etwas Zusammenhängendes durch scheiden oder zerreiben trennen, in Einzelheiten zerlegen. Davon = die vereinzelten Körner der Uhren. Für den צִדְרָה, das üppig in einander wachsende Gras, ist יְמָלוֹדֶשׁ und für יְרָק דְּשָׂא, das saftig grüne Kraut, יְבוּלָן = welk werden passend gewählt. (Vgl. Ps. 90, 6).

אל תַּהֲרֵךְ בְּעֵשִׂי שָׁולָה בְּטַח בְּהִ וְעֵשָׂה טֻב בְּטַח (3) Daß dem בְּטַח בְּהִ וְעֵשָׂה טֻב dem בְּטַח (gegenüber steht, ist klar. Wir werden aber auch nicht fehlgehen, wenn wir in תַּהֲרֵךְ בְּמְרַעִים שְׁכַנְתְּ אַרְצָן וְרַעֲהָ אַמְנוֹנָה den Gegensatz zu erblicken. Hierzu berechtigt uns nicht bloß die Abstammung des Wortes מְרַעִים von רְעֵה und der begriffliche Zusammenhang des Wortes רְעֵה = Genosse mit רְעֵה = weiden (Genossen finden in einander ihr Genüge, weiden sich gegenseitig an ihrer Freundschaft), sondern die Bedeutung des Wortes מְרַעִים in seinem üblichen Sinne. מְרַעִים setzen sich über die Sitzungen hinweg, die den Frieden und die Wohlfahrt der Gesellschaft gewährleisten. Es ist mit einer Genossenschaft bezeichnet, die dem auf sittlicher Grundlage ruhenden Gemeinwohle, die den höchsten Interessen einer sozialen Gemeinschaft und ihren Bürgschaften feindlich gegenübersteht. Den מְרַעִים ist nichts heilig, weder was die Menschen mit Gott, noch was sie unter sich eint und durch das Band des Rechts und der Liebe verbindet. Wo der Geist der בְּרִיאָה herrscht, da wanzt der Boden, auf dem das Familienhaus steht, der Nimbus des Vaterlandes schwindet und aus den Hallen des Rechts schwinden Treue und Glauben. Darum erblicken wir in der Weisung שְׁכַנְתְּ אַרְצָן וְרַעֲהָ אַמְנוֹנָה „wohne im Lande und weide Treumut“ das den geschaffene Gegengewicht. —

4) וְהַתְעַנֵּן Dieser Folgesatz des vorhergehenden B. verspricht jenes stille innerlich befriedigende Behagen, das im Einklange des menschlichen Verlangens mit der Bestimmung und dem Gebote

1) Im Talmud a. a. O. wurde dem die Stelle in : אל תַּהֲרֵךְ בְּעֵשִׂי תורה יְהִלְלֹו רְשֵׁעַ וְשָׁמְרוּ תּוֹרָה יְתָנוּ בָם entgegengehalten, mithin angenommen. In der Tat verbindet das Wort beide Begriffe, den des Reizens, Unfeindens und den des sich Gesellens (רְדִיקָה). כְּמוֹ אֶל תַּהֲרֵךְ בְּמַיְלָה תְּהִרְבָּךְ Der Ausgleich dieser Stellen im Talmud entspricht auch dieser Doppelbedeutung. In Bezug auf מַיְלָה Bezeichnung auf תְּהִרְבָּךְ heißt es: אֶל תַּהֲרֵךְ מַיְלָה דִּידָּה, und in Bezug auf דְּשָׂמִיא gleichbedeutend mit יְתָנוּ בָם.

Gottes liegt. — מְשָׁלֹתָה erinnert durch seine Abstammung von אל שָׁלֹם an das Verhältnis des Borgenden zu seinem Darleiber. Dein Herz borgt von Gott und widmet sich mit allem, was es erhalten, seinem Götter. Die Wünsche deines Herzens sind auch nicht flüchtiger Natur wie sinnliche Gelüste, sondern sie besitzen eine Stabilität — wie dies in משאלה ausgedrückt ist — und bewegen sich in der einen Richtung, die ihnen durch חַתְעֵנִים עַל הַ מִזְרָח vorgezeichnet ist. —

5) נָל Dein eigenes Streben und Handeln mißt nach einzelnen Schritten, soweit Menscheneinsicht sie bemessen und übersehen kann. Daz die Schritte sich zum Wege dehnen und einen — das überlasse Gott; Er wird's vollbringen.

6) וְהַזִּיא Fürchte nicht, daß bei dieser Enteignung der Selbstbestimmung dein eigenes Verdienst verdunkelt werde und dein Recht Einbuße erleiden könnte. Du hast deinen Weg Gott befohlen, und Gott befiehlt dem Lichte, daß es dir und deinem wahren Wesen hell leuchte wie am Mittag.

7) דָמָם So harre im Stillen (דָמָם) Gottes und seze von allem Anfang an deine Hoffnung — תְוֹהַלָּת — auf Gott. Jeder weitere Schritt auf deinem Lebenswandel sei dir immer wieder Anfang, den Gott zum Gedeihen weiter und zu Ende führt. Greifere dich nicht an Jemem, der seinen Weg selbst berechnen will. Greifere dich nicht, auch wenn dieser Weg einmal glücklich verläuft. Beneide nicht den Mann, der ganz allein der Schmied seines Glückes sein will, den Mann, der mit seiner Vorsicht und klugen Umsicht sich selbst Vorsehung sein möchte. באיש עשה מזנות. Dieser unser B. enthält wieder die Mahnung אל תתחר wie der erste B. des Kap. Er enthält eine Art Abschluß des eingeleiteten Gedankens und schließt vielleicht darum mit dem Buchstaben ד in einem Verse ab, ohne daß ein ergänzender zweiter Vers — wie bei den andern Buchstaben — nachfolgt. Der B. will kurz sagen: אל תתחר ס. All so.

8) חֶרֶף Und nochmals nimmt der Psalmist den Faden auf und macht dies kenntlich, indem er wieder אל תתחר, gebraucht. — Die Greiferung geht mit אה und einher, hat aber die Wirkung, dich zum Wettkauf mit den מרעים zu spornen und dich, wenn du Gewinner bleibst, ihnen, den מרעים, zuzugesellen 1). אַךְ לְהַרְעָע.

תְּהִלִּים מִקְדָּשׁ מַעַט angeführt im רבבי שלמה בן נבוROL 1).
פִּי חֶרֶף מִאֲפָחָה מִדְתָּחָם כְּבָעָם וַיַּזְעֵב חַמָּה תְּתִחְרֹת עַל מַה שְׁעַרְתָּה

9) **אל תתחר במרעיכים** Um das erste B. zu recapitulieren folgt hier dem in B. 8 das Wort **אל** **התרח** in B. 9 des ersten B. zu in unserem B. Wir wissen bereits, daß **קוֹה** ein Hoffen bedeutet, daß sich wie ein Faden, **קָנָה** an ein spätes Zukunftsziel knüpft und das ganze innere Leben innig umschließt. Dieser Stetigkeit entspricht das und es wird durch **הַמִּה** besonders hervorgehoben und zu in **מרעיכים יברתוּ** in Gegensatz gebracht. — Ausdauernd wie die Hoffnung der **קוֹה** wird ihr Lohn, die Verwirklichung dieser **תקוה** sein.

10) **וְזַעַד** Das Verschwinden der **מרעיכים** als Genossenschaft lässt auch vereinzelte Spuren im einzelnen **רְשֵׁעַ** nicht zurück, daher **וְאַن** **רְשֵׁעַ** in der Einzahl. Und nicht nur die Person in ihrem oft glänzenden Aufstreben taucht unter; auch der ganze Wirkungskreis, die ganze Nachwirkung des **רְשֵׁעַ** hört auf. Die böse Pflanze ist entwurzelt, der Boden, auf dem sie stand ist ausgerodet. Das sagt dir eine vernünftige genaue Prüfung dieses Standortes **ולְהַתְבֹּונָה עַל** **מָקוֹם וְאַינֶּנוּ**. —

11) Wie im vorigen B. das **מרעיכים יברתוּ** aus B. 9, so wird hier in B. 11 das **ירשוּ אַרְצָן** aus demselben B. 9 näher erklärt, indem den **קוֹה ה'** die Eigenschaft der Bescheidenheit und Demut zugesprochen, und ihrem Besitz das beseligende, friedlich innere Behagen **וְהַתְעַנֵּן עַל רֹוב שָׁלוֹם** zugesichert wird. — Diese Zusammengehörigkeit der beiden Verse 10 und 11 als Appendix zu B. 9 wird dadurch kenntlich gemacht, daß hier der ergänzende Zusatzvers **וְעַנְיוֹנִים** wie der die alphabethische Reihe haltende B. 10 mit **וְיַ** beginnt, also denselben Buchstaben fortsetzt.

12, 13) — **וּמָם אֲד'** Gott ist nicht ein Mensch, der abwarten und berechnen muß, bis den Bösen sein Geschick, den Straffälligen die Strafe ereilt, **כִּי יְבָא יוֹמוֹ**. Gott kann diesen Tag bestimmen. Es ist auch nur zum Spotte des **רְשֵׁעַ** das Unausschreibliche hier

עַלְיךָ **וְאת** **הַמִּה** **וְהַמְּדָה**, **אֲל תִּתְחַרְךָ** **לְהַרְעָה**, **אֲל תִּתְعַרְבָּךְ** **עַם** **הַרְשִׁיעִים** **לְהַרְעָה** **מִיעַשֵּׂךְ** **בְּמוֹ** **הַמְּרֻעִיכִים** **בְּעִכּוֹר** **שְׁתְּרָאָה** **הַצְּלָחָת** **וְטִיעָם** **אֲךָ** **כָּלֹו** **אָמַר** **עָשָׂה** **מָה** **שְׁתְּעַשָּׂה** **וּמָה** **שְׁאָמְרָתִי** **אֲךָ** **אֲל תִּתְעַרְבָּךְ** **בְּמַעַשָּׂה** **הַרְעָה** **וּבָן** **(בְּמַדְבֵּר יְד)** **אֲךָ** **בָּה'** **אֲל תִּמְרוֹדוֹ**.

Diese geistreiche Auffassung entspricht ganz dem Ausgleiche, den der Talmud (ב' ברכות ו') getroffen zwischen unserer Stelle und **מִשְׁל'**, so daß hier von der Rede ist. — Vgl. auch die Erklärung des ק' ר' die lautet: **אֲל תִּתְחַרְךָ רְל' אֲל תִּתְעַרְבָּךְ**.

mit **כִּי רָאָה כִּי יְבָא יוֹמָךְ** hypothetisch ausgedrückt. Der **רְשֵׁעַ** plant und führt wie er durch Ränke den Sturz des **צָדִיקָה** herbeiführen könnte, und will die Rechnung nicht stimmen und der Plan nicht gelingen, so knirscht er, der Frevler, mit den Zähnen vor Wut.

Gott lacht über solche Wut **לֹא יִשְׁחַק לוֹ**. — Auch Gott, „mein Herr“ der das innerste Wesen des **צָדִיקָה** erforscht und sein Geschick lenkt, auch Er kann rechnen, und Ihm muß die Rechnung stimmen, und der Tag trifft ein auf die Sekunde, der Tag der Vergeltung.

14, 15) הַרְבָּם — הַרְבָּבָם Die Wiedervergeltung, die das gezählte Schwert der **רְשֵׁעִים** gegen ihre eigene Brust wendet, ist hier wieder dadurch kenntlich gemacht, daß im V. 15 das **הַרְבָּבָם** aus V. 14 als „**הַרְבָּם**“ wiedergekehrt. Daher der gleiche Anfangsbuchstabe in den beiden zusammengehörenden Versen. — Das Schwert, das sie in Händen haben, und mit dem sie direkt den Streich führen, kehrt sich gegen sie selbst. Der Bogen, von dem sie den Pfeil entsenden, ja alle ihre Bogen werden zerbrochen.

16, 17) טֻמֶּן — כִּי מַעַט Ob der Gegensatz von **טֻמֶּן** und **כִּי מַעַט** die Glücksgüter oder die Gefinnungs- und Parteigenossen betrifft, mag dahingestellt sein. Nach Raſchi wären die Parteigänger des **צָדִיקָה** und der **רְשֵׁעִים** gemeint, und für diese Auffassung spricht der friegerische Ton des vorhergehenden und des nachfolgenden V. — **קְשֻׁתֹתָם תְּשִׁבְרָנָה וּרוּעָוֹת רְשֵׁעִים תְּשִׁבְרָנָה** bildet eine Steigerung des **קְשֻׁתֹתָם** in V. 15. Nicht nur die Bogen, sondern auch die Arme werden zerbrochen. — Auch **וּסְמַךְ צָדִיקָה** deutet auf eine Unterstützung im Kampfe.

18, 19) תְּמִימִים יְדֹעַ ה' — לَا יִבְשֶׂוּ Die Aufrichtigen, **תְּמִימִים**, sind diejenigen, deren Denken, Sprechen und Tun mit einander übereinstimmt und so zusammen ein umgeteiltes Ganzes bildet. Auch die Tage solcher in sich zu einem Ganzen abgeschlossenen Persönlichkeiten hängen in ihren Erlebnissen mit einander einheitlich zusammen. Sie sind von Gottes liebendem Erkennen durchleuchtet. Die **תְּמִימִים** wollen Gott erkennen und die Wege wandeln, die zur Gotteserkenntnis führen. Darum ist die göttliche Vorsehung ihren Tagen mit Liebe zugewandt und ein jeder dieser Tage ist im Lebensbuche der Geschlechter wohl vermerkt. Gott rechnet mit diesen Tagen, da Er **יְהִי** die Menschheit ihrer Endbestimmung zuführt und aus Tagen und Stunden die Ewigkeit aufbaut. **יְדֹעַ ה' יָמִי תְּמִימִים**

ונחהלָתֶם. Auch nach עזרא, der das לעולם auf die diesseitige Welt, wie sie sich in den aneinander folgenden Geschlechtern fortsetzt, bezieht, kann die höheren Erbgüter moralischer Natur bedeuten.

לֹא יבשׁו בְּעֵת רֻעה וּבוּמי רַעֲבֹן יִשְׁבָּעוּ Zu sind Verheißungen geistiger und materieller Art zusammengefaßt. Zu böser Zeit, wenn dem Prinzip der תמיינִים Unheil droht, werden diese nicht zu Schanden und dabei werden sie auch körperlich nicht zugrunde gehen¹⁾. —

20 אֱלֹהִים רְשָׁעִים (ז) בְּרִיעִים Zu haben wir wohl die Freyer am gesellschaftlichen Rechte und die prinzipiellen Feinde des Gottesgedankens vor uns. —

Ob יִקְרָבָרִים „Fett der Widder“ oder „Ausbund der Dristen“ bedeutet (Vgl. רְדִיק' und רְשִׁי) ist schwer zu entscheiden. Sinnlicher und — handgreiflicher ist das Bild vom Fett, eigentlich vom „Besten“ der Widder, das in Rauch aufgeht. — Dennoch können wir uns mit der Auffassung des Wortes ברִים als „Dristen“ hier als Bild für die „Gottesfeinde“ sehr wohl befriedigen, ja dieses tropische Bild scheint uns hier sehr am Platze zu sein. Rashi bemerkt nämlich zu בְּרִיקָרִים, wie das Licht eines Morgengewölks, das in der Frühzeit sichtbar wird, das die Fluren des Tales in hell weißem Schimmer emporsteigen läßt, und das mit seiner Herrlichkeit nicht von Bestand ist²⁾). Unleugbar eignet sich nun das Attribut יִקְרָבָרִים für das Morgenrot als für das Widderfett. Es wäre auch das einzige Mal, daß in תנך ein so simlicher Genuß mit dem

¹⁾ Vgl. die Anwendung dieses Verses בְּמִצְדָּקָה wo es heißt:
אמר שמואל לא שננו אלא שורעה וצמחה ואבלח חנֶב אבל לא זעה
כלל לא אמר ליה אילו ורעתה הוה מתקיים לא יבשו בְּעֵת רֻעה
ובומי רַעֲבֹן יִשְׁבָּעוּ (תהלים ל').

Hiernach bedeutet לא יבשו זעה: Sie tun redlich ihre Arbeit Tag für Tag, auch wenn ihre Arbeit nach der Lage der Zeit keine Aussicht auf Erfolg hat, auch wenn sie ob solchen Vertranens verlacht würden. Sie schämen sich nicht dennoch ehrlich zu säen und werden auch nicht durch gänzliche Erfolglosigkeit beschämmt werden. Wer aber die Hand in den Schoß legt, ist für den Schaden, auch wenn er durch חנֶב entsteht, verantwortlich.

²⁾ בְּקָרִים באור ענן בקר הנראת מלבן על מרוחבי בעקה שאין מתקיים, ברום, מישור כמו בר נרחב (ישע' ל) בְּקָרִים לשון או ריקות (נבר' יד) (רש').

Worte יְקָרֶב bezeichnet würde. Als Attribut des Lichtes hingegen findet sich יְקָרֶב an der von Raschi erwähnten Stelle in זִבְרֵי יְהֹדָה und außerdem in צַדְקָה, wo es vom Monde heißt וַיָּרֶא יְקָרֶב לְאַיּוֹב. — Das Bild der vergänglichen, trügerischen Morgenwolke als Gleichnis für eine trugvolle Gottes- und Weltanschauung, die wie die Wolke vor dem durchbrechenden klaren Licht schwindet, findet sich in Hosea 6, 3: לְכָן יוֹדֵה וְחַפְדָּבָם כְּעַנְן בְּקָרֶב, hier בְּלֹא בְּעַשְׁן בְּלֹא, hier sogar anklingend an unsern Vers: בְּלֹא בְּעַשְׁן בְּלֹא. Mehr noch als diese formellen Gründe spricht ein im Wesen des hier in Betracht kommenden אִיבִי ה' liegender Grund für die Auffassung des Bildes בְּקָרֶב כְּרִים als Herrlichkeit, als Dämmerwolke über den Tristen.

Über dem Anschauungsgebiete der אִיבִי ה' ob diese nun die Natur in ihrer Gesamtheit oder eine bildlich dargestellte Naturmacht zu ihrem vergötterten Idol erheben, ist ebenfalls eine trügerische Wolke gebreitet. Die Naturanbeter haben oft einen verführerischen Kultus, die grüne Drift ist ihr Betschimmel und der blaue Himmel ihr Dom — und die Naturschönheit ist ihr Göze. Darüber lagert eine aus den aufsteigenden Düften und Dünsten sich bildende Wolke, als wollte sie ein reizendes, die Menschen beglückendes Geheimnis verhüllen. Doch diese Wolke verhüllt eine Lüge, und sie zerfließt und schwindet, vom Sonnenstrahl des wahren Morgens getroffen. Da schwinden die Gottesfeinde mit ihren Göttergebilden zugleich בְּלֹא בְּעַשְׁן בְּלֹא. — Der Schluß dieses Verses mit seinem doppelten בְּלֹא zeigt wieder, daß er den feierlichen Abschluß eines bis hierher geführten Gedankenganges bilden soll. Daher wird das Resümé in die drei Verszeilen gedrängt, und es folgt kein neuer Ergänzungsvers bei diesem Buchstaben ק. — (Wie in Vers 7 den Buchstaben ד' betreffend.)

21) לְהַזְרֵן Außer dem verwerflichen Verhalten des רְשָׁעִים in vermögensrechtlichen Dingen wie — Geld borgen und nicht bezahlen, soll hier sicher das Prinzip des רְשָׁעִים in seiner moralischen Verwerflichkeit charakterisiert werden. Was das Verhältnis von Mein und Dein betrifft ist ja der רְשָׁעִים noch etwas viel Schlimmeres als ein schlechter Zahler.

Mancher Interpret (S. מִדְרָשׁ שְׁמוּאֵל) hat darum aus diesem לְהַזְרֵן einen „Weltschuldner“ gemacht, der nur der Befriedigung seiner Neigungen lebend „auf Kosten seiner Mitwelt sein Glück bauen

will", ohne die von ihm erwartete Gegenleistung zu zahlen, der also die Grundlage des sozialen Gesellschaftslebens erschüttert. Uns schwebt noch eine andere Art Schuld vor, die ein leichtsinniger oder freventlicher Schuldenmacher auf sich nimmt, und die er, ob er es auch wollte, nie wieder tilgen kann.

Das ist der Lasterhafte, der in der Blüte seiner Jahre seine beste Kraft in Schwelgerei vergeudet, um dann als früher, siecher Greis der Natur den Tribut zu zahlen. Der Schwelger macht in jungen Tagen beim Alter, bei seinem eigenen Alter, ein Darlehen, er entnimmt der Summe von Kraft, die der weise Schöpfer dazu bestimmt hat, daß sie sich mehre und für eine bestimmte Reihe von Lebensjahren ausreiche, mit freiem Sinn den besten und größten Teil und zehrt verschwenderisch am eigenen Markt. Wie soll, wie kann das Greisenalter ersehen, was das Jugendalter vergeudet hat? Der רְשָׁע vorgibt darauf los, um seinen Lüsten zu fröhnen, obgleich er weiß, daß er die Schuld nie wird bezahlen können. Im Gegensatz zu ihm ist צַדִּיק הַזֶּן וַנּוֹתֵן der Gerechte ein Gewährer und Geber sich selbst und Andern mit Milde und sittlich gebotener Mäßigkeit¹⁾.

¹⁾ Vgl. פ' יונתן יג (פישנה יג) Da stellt der Meister פרקי אבותchap. 2 an seine Jünger die Frage: welcher Lebensweg der beste und vom Menschen zu erwählen sei? Darauf wird von den Jüngern genannt: das wohlmeinende Auge, das gute Herz, die treue Freundschaft, die gute Nachbarschaft. R. Simon aber meint: wer das in Zukunft Entstehende kommen sieht. Das ist eine Eigenschaft, die scheinbar eher der Klugheit als der Sittlichkeit entspricht.

Und wieder stellt der Meister die Frage, welcher Lebensweg der sittlich am strengsten zu meidende sei?

Darauf nennt jeder Jünger in Kürze den Gegensatz zu dem von ihm vorher bezeichneten besten Lebensweg, also:

עַזְרָעָה . חֲבָר רַע , שְׁבֵן רַע לְבַרַע

Um R. Simon lehrt mit großer Ausführlichkeit:

הַלֹּוֹת וְאַתְּ מְשֻׁלָּם , אַחֲד הַלֹּוֹת מִן הָאָדָם בְּלֹוֹת מִן חַבּוּקָם שְׁנָאָמָר
לוֹהַ רְשָׁע וְלֹא יִשְׁלָם וְצַדִּיק הַזֶּן וַנּוֹתֵן.

Hierbei ist schwer einzusehen worin die Gegensätzlichkeit dieses speziell das Kreditwesen betreffenden Spruches zu dem früheren Satze des R. Simon bestehen solle. Auch will uns nicht einleuchten, warum gerade R. Simon sich eines so großen aus hergeholt Beweisapparates bedient.

Nach unserer oben angeführten Auffassung unseres V. wird uns die Lehrweise des R. Simon recht begreiflich.

בַּיִם בְּרָכֵי (22) Die Gottgesegneten erobern sich ihr Erbe an Land. Segen heißt eben: schrittweise Entwicklung vom Kleinen zum Großen. Diese Entwicklung bedingt die ehrliche Arbeit und den mäßigen Genuss, die verantwortige und gottgefällige Verwertung des Pfundes, das Gott jedem Einzelnen zugewogen. So erringt sich der Gottgesegnete das ihm zufallende Erbe und weiß es sich zu erhalten. **וַיְרִשֵּׁוּ אֲרִין**. — Das Umgefehrte ist das Los derer, die Sein Fluch trifft. Bei ihnen gibt es kein Wachstum in späten Zeiten hinein, denn sie werden entwurzelt. — **וּמְקֻלְיוֹ יִבְרֹתּוּ**

Die ältern Interpreten, voran, haben das **רְשֵׁי** voran, haben das חָנוּן וְנוּתָן im vorhergehenden Vers auf Gott bezogen — **צָדִיקָן שֶׁל עָולָם** —, gewiß, um so für das **מִבְרָכֵי**, in unserem Verse diesen als Subjekt des Satzes zu gewinnen. Indessen kommen wir auch mit unserer Auffassung sehr wohl aus; denn als Subjekt zu **מִבְרָכֵי** haben wir **ה'** anzusehen, von dem in Vers 18 gesagt ist: **וַיֹּדַע ה' יְמִינֵי תְמִימִים וְנַחֲלָתָם לְעוֹלָם תְּהִי**. Ja, der Schluß dieses V. 18 zeigt es deutlich, daß das **בַּיִם בְּרָכֵי יִרְשֵׁוּ אֲרִין** mit dem erwähnten Vers 18 in ergänzendem Zusammenhange stehe¹⁾.

(23) **מַה**? Wir haben oben zu Vers 5 auf den Unterschied zwischen dem ganzen Weg und den einzelnen Schritten, aus welchen sich dieser zusammensetzt, aufmerksam gemacht. Hier soll nun betont

Er zeichnet eben den Schwelger, der in seiner Jugend das für's Alter aufzusparende Kapital aufzehrt. Dieser **לוֹהַתְּנָה אָדָם** ist sicher zugleich **לוֹהַתְּנָה מִן הַמָּקוֹם**, denn Gott verleiht die Kraft, und er fordert sie vom Verschwender. Es ist nun klar, daß ein solcher Prasser, der der späteren Tage des kraftlosen Alters nicht gedenkt, den schärfsten Gegensatz bildet zum **רוֹאַה אַתְּ הַגּוֹלָד**, zu dem, der hente an das Morgen denkt. Daran mögen auch jene Weisen gedacht haben, die, wie uns im Talmud (**סֻבָּה נ'ג'**) berichtet wird, am Freudentage des „Wasserschöpfens“ im heiligen Tempel mitten in den Jubel hinein riefen:

אֲשֶׁר יְלֹדוֹתֵינוּ שֶׁלָּא בְּיוֹשָׁה אַתְּ וּקְנוֹתֵינוּ!
„Heil unserer Jugendzeit, daß sie nicht
Beschämung bringt unserer Greisenzeit!“

Gewiß, Heil uns, wenn wir in der Jugend nicht das Tenerste, die Gesundheit des Körpers und der Seele verpfänden, denn dieses Pfand könnten wir im Alter zu unserer Schande nicht eindösen.

1) Unsere Bemerkung zu V. 20, nach der **כְּלֹו בְּעִשְׂנָה כְּלֹו** einen Absatz andeutet, steht mit dem Obigen nicht im Widerspruch. Mit **כְּלֹו** ist eben der die **אִיבִּי ה'** betreffende Teilgedanke als Teilglied des ganzen Moralsatzes abgeschlossen.

werden, daß auch die einzelnen Schritte, soweit sie der Mensch mit seiner Einsicht bemüht, von Gott bestimmt sind. Die Schritte des גָּבָר, des durch Selbstarbeit gereisten Mannes gewinnen eine Stetigkeit (angedeutet durch וְצַעֲדֵי und nicht צַעֲדִי); sie sind begründet und halten die bestimmte Richtung ein. — Grund und Richtung verleiht Gott. Er, der dann den ganzen Weg als seinem Wunsche entsprechend genehmigt.

24) בְּ יַפְלֵל Wenn der Mann fällt, so fällt er wie ein Mann und wird nicht weggeworfen. לא יוּטֶל ohne Dagesch. von טוֹל — nicht von נָטַל. — Der Gedanke, daß Gott seine Schritte richtet und seinem Wege das Ziel setzt, läßt ihn auch im Fallen nicht ganz niedersinken. Gott stützt seine Hand, wenn auch sein Fuß ausgleitet.
בְּ הַ סּוֹמֵךְ יְדוֹ —

25) נָעַר Dieser V. hat schon viel zu denken gegeben. Scheint er doch, gegen den talmudischen Satz: שָׁבֵר וְעַונֵש בְּהָאִי עַלְמָלִיכָא gerichtet, einen in dieser Welt zu erwarten den materiell greifbaren Lohn für den צַדִיק und seine Nachkommen anzunehmen und damit gegen die tägliche Erfahrung zu verstossen. — Raschi hat sich wohl darum vom Midrasch leiten lassen und diesen Ausspruch dem Genius der Welt, שָׁרוֹ שֶׁל עַילְםָן, in den Mund gelegt. Wenn nicht an Geschlecht nach Geschlecht, sondern an Jahrhunderten und Jahrtausenden die Probe gemacht wird, so mag die Rechnung stimmen. Die auf eingeschränktem Gebiete uns entgegentretenden Rätselfragen und Widersprüche lösen und verflüchtigen sich unter dem weiten Horizont des ganzen Weltdaseins. Der Welthlick eines Genius sieht die Endresultate in ihrer Übereinstimmung mit den Forderungen der Gerechtigkeit; die Zweifel erregenden Teilergebnisse auf den Teilstrecken der Generationen überläßt er kleinen, endlichen Geistern. — Es ist übrigens nicht sicher, daß Raschi לְחַס מְבֻקָש — übersetzt habe mit: und sein Nachkoma sucht nach Brot. Vielmehr scheint Raschi mit seiner Bemerkung zu וְרֹעֵש לְבָרְכָה im folgenden V. 26: וְרֹעֵש . וְהַשְׁׂהָוָא וְרֹעֵש . וְהַשְׁׂהָוָא וְרֹעֵש . und die edle Aussaat zur Tugend, שְׂהָוָא וְרֹעֵש לְזַדְקָה , gemeint sein könne. Der Sinn unserer Stelle wäre dann: Ich habe nicht gesehen, daß ein Gerechter, wenn er selbst auch mit seinen Bestrebungen von aller Welt verlassen geblieben, daß er sein Saatkorn vergeblich ausgestreut hätte, so daß dieses Saatkorn nicht zur Brotsreicht und zum nährenden Brot geworden

wäre. מִבְקֵשׁ לְחֵם hieße danu das Saatkorn sucht fort und fort zum Brot zu werden, d. h. die Idee sucht ihre nützliche Verwirklichung und findet sie nicht¹⁾.

Bei den Schwierigkeiten, die dieser Vers "גַּעַר הַיּוֹתִי וְנָ" dem Interpreten bietet, wird es gestattet sein, hier noch einer Auffassung Ausdruck zu geben, die, wenn nichts anderes, so doch einen realen historischen Hintergrund und — die Einfachheit für sich hat.

Meinem bescheidenen Bedürfnen nach bildet dieser Vers einen Beleg zum vorhergehenden Vers: בְּכִי יִפְלֶל לֹא יוֹטֵל. — König David selbst ist es, der, den Gang seiner Betrachtungen über die Geschichte der Menschen unterbrechend, sich ein Stück aus seiner eigenen Lebensgeschichte ins Gedächtnis ruft, um zu zeigen, daß des verlassenen קָדִים Nachkommie nicht nach Brot zu suchen braucht, und daß er, der König selbst, so weit es an ihm lag, dafür gesorgt habe, diesen Satz wahr zu machen.

Der gesallene Mann, der nicht weggeworfen wird — das ist der König Saul. Der verlassene צָדִיק¹⁾ — das ist יונתן, der Busenfreund Davids von früher Jugend an, und der Nachkommie dieses צָדִיק — das ist מִפְבָּשָׂת, der Sohn Jonathans.

יונתן war, wie I. Sam. 31, 2 berichtet wird, am Berge Gilboa, von seinen fliehenden Truppen verlassen — נִזְבָּן — von den

¹⁾ Vgl. "מִבְקֵשׁ וְרֹעֵעַ אֱלֹהִים" wo das "מלָאכִי ב' טז" selbe, so doch ähuliche Bedeutung hat. Vgl. auch den Vers: קָהָלָת ג' טז. מה שמי כבר הוא ואשר להיות כבר היה והאלקים יבקש את נרדף. Dort wird die Kontinuität der Ideen dadurch dargelegt, daß ja alles, was gewesen, auch jetzt ist, und alles was sein wird bereits da gewesen ist. Denn mag eine Idee und ihr Vertreter noch so sehr und noch so lange von der Welt verfolgt und unterdrückt werden, Gott sucht das Verfolgte auf und bringt es vielleicht nach einem Jahrhundert erst zur Geltung. Eine gesunde Idee stirbt nicht, und ein gutes Saatkorn auch nicht. (Mit wie vielen Erfindungen ist es so gegangen?) Gilt es nun schon von den Samenkörnern der Kunst und Wissenschaft, daß alle Stürme der Zeiten sie nicht in's Reich der Vergessenheit schleudern können, und daß sie nicht vergeblich nach Ertrag suchen, so muß dies noch viel mehr vom Saatgut der Sittlichkeit gelten.

"וְאֱלֹהִים יִבְקֶשׁ אֶת נְדָרֶךָ" ist gewiß gesagt, "מִבְקֵשׁ לְחֵם" und es wird nicht fort und fort "אֱלֹהִים" sein.

אֲפָגְבִּי אֲנָשִׁים רְשֻׁעִים חָרְנוּ אֶת אִישׁ צָדִיק.¹⁾

Also auch אִישׁ צָדִיק, den Sohn Sanls, hat David genannt und tief beklagt.

Philistern erreicht und getötet worden. — מִפְּבוּשָׁת, der unglückliche, lahme Sohn Jonathans, war von seinem verräterischen Diener bei David, dem Sieger, schmählich verleumdet worden (II. Sam. 16, 3). Dennoch nahm sich David dieses, des Sohnes Jonathans, liebreich an, schützte ihn gegen den habfützigen Diener Jonathans, der seines Herren Sohn um Hab und Gut betrug, und speiste ihn an seinem Tische. — Diese Brotversorgung wird im Buche Samuel mehrmals hervorgehoben: Zuerst II. Sam. 9, 7 mit den Worten „und du sollst speisen (Brot essen) an meinem Tische beständig“ וְאַתָּה תָּאכַל לְחֵם עַל שְׁלֹחַנִי תִּמְרֵךְ.

Dann das. V. 10 mit den Worten: „Der Sohn deines Herrn soll Brot haben, daß er es esse, und מִפְּבוּשָׁת, der Sohn deines Herrn soll an meinem Tische Brot essen“ וְהִי לְבֵן אַדְנִיךְ לְחֵם עַל שְׁלֹחַנִי. Und nochmals וְאַבְלֹו וּמִפְּבוּשָׁת בֶּן אַדְנִיךְ יַאכְלֶל תְּמִיד לְחֵם עַל שְׁלֹחַנִי betont David (das. V. 11): מִפְּבוּשָׁת אַבְלָל עַל שְׁלֹחַנִי בָּאָחָר מַבְנֵי הַמֶּלֶךְ.

Dieser מִפְּבוּשָׁת selbst hebt in seiner Ansrede an David dankend hervor: „Und du setztest deinen Knecht unter die, die an deinem Tische essen“ (II. Sam. 19, 29). וְהַשְׁתָּת אֶת עֲבֹדֶךְ בָּאָכְלֵי שְׁלֹחַנִךְ.

Ich führe diese Stellen in dieser Ausführlichkeit an, um zu zeigen, daß diese Speisung des Nachkommen des verlassenen קָדִיק mit Brot am königlichen Tische ein so wichtiger Umstand war, daß er unserem Psalmlisten im Gedächtnis bleiben und ihm zur inneren Gemügtuung dienen konnte.

Dieses נֶעֶר הַיּוֹתִי נִסְמָךְ זָקְנָתִי gewinnt nun noch andere Bedeutung, da es an den Jungenfreund (Jonathan), an den mit diesem geschlossenen Freundschaftsbund und an die Treue erinnert, mit der David im Alter noch diesen Bund dem Sohne des Freundes¹⁾ gehalten hat.

¹⁾ Den David ja auch vom Tode durch die Hand der wütenden Gibeoniten gerettet hat. (II. Sam. 21, 7). מִפְּיַת בְּשָׂת wurde von דָוד als ברבותות ד' רבי verehrt (s. Rashi).

für unsere Auffassung des נֶעֶר הַיּוֹתִי נִסְמָךְ זָקְנָתִי spricht die Erklärung, die R. auf תרגום אונקלוס' (Rashi) aufgestützt, zu dem V. 1 B. M. 49, 9) gegeben. Rashi bemerkt dort:

נוֹר אֲרִיךְ, עַל דָוד נִתְגָּבָא בָּתְחָלָה נָוֶר בָּחוּזָת שָׁאָל מֶלֶךְ עַלְמָן
אתה הִיּוֹת הַמוֹצִיא וְהַמְבִיא אֶת יִשְׂרָאֵל (שמואל ב' ח') וְלִבְסָוף אֲרִיךְ
בְּשָׁהַמְלִיכָה עַל יְהֻדָה וְזֶה שְׁתַרְגָּם אָוֹנְקָלָס שְׁלֹטָן יְהִי בְּשָׁהַזְּהָרָה
נוֹר אֲרִיךְ entspräche also genau den Perioden von נֶעֶר הַיּוֹתִי und זָקְנָתִי und אֲרִיךְ im Leben Davids.

Auch das „לא רأיתי“, wird uns demnach nicht nur bedeuten „ich habe nicht gesehen“, sondern: ich wollte es nicht sehen und ließ es nicht geschehen¹⁾.

Wir glauben hiermit viel Wahrscheinlichkeit für die Behauptung zu haben: **נער הייתי...** ורעו מבקש לך ist ein Hinweis auf **יונתן** ומפיבשתה für welchen letzteren David so treulich gesorgt, daß er nicht **מבקש לך** sein müsse, wie dies im Buche Samuel so auffällig oft hervorgehoben ist.

Besondern Reiz aber hat es für uns, daß dieser Hinweis in diesem Verse so verschleiert vor uns liegt. Enthält er ja ein Selbstlob für David, und dieses durfte wohl zur Genugtumung des Sängers als eine Art Selbstgespräch an das selbsterlebte Ereignis anknüpfen, sollte aber nicht laut und unverschleiert in die Öffentlichkeit hinausdringen²⁾.

¹⁾ Vgl. 5. M. 22, 1 wo שור לא ebenfalls in dem Sinne von: Du sollst es nicht mit ansehen, nicht untätig dulden, zu verstehen ist. בובש עין באילו אנו רואו nach ספרא רשי erklärt auch ausdrücklich:

ואל תרא ביום אחיך... אל תרא נם אתהEbenso bedeutet **עבודה ים ים**: Du hättest es nicht dulden sollen, das Unglück Deiner Brüder und dich daran nicht weiden dürfen.

²⁾ Eine sehr interessante Anwendung unseres Verses findet sich in Tr. Jebamoth 16. Dort wird folgendes erzählt:

Um über eine im Lehrhause gerade zur Debatte stehende, wichtige halachische Frage von R. Dotha Sohn Horkinas Auffschluß zu erhalten, begaben sich mehrere Tannaim zu diesem. R. Dotha ließ sich die Ankommenden einen nach dem andern vorstellen, um einem jeden die ihm gebührende Ehre zu erweisen. Als man ihm den Namen R. Elasar ben Asarja nannte, sagte er: also hat unser Freund Asarja einen Sohn hinterlassen! Darauf brachte er auf diesen Sohn den Vers in Anwendung:

נער הייתי נם זקנתי ולא ראייתי צדיק נעוב ורעו מבקש לך

Diese Anwendung erscheint rätselhaft, da gerade R. Elasar ben Asarja von Hanse aus ungemein reich war (Sabb. 54) und daher in diesem Falle von **נעוב** und **מבקש לך**, im gewöhnlichen Sinne genommen, nicht die Rede sein konnte. —

Nach meinem bescheidenen Dafürhalten haben wir hier eines der geistreichen Wortspiele, deren sich unsere Weisen gerne zu bedienen pflegten, vor uns. R. Asarja, der Jugendfreund des R. Dotha, hat die Welt verlassen, und die Lebenden haben ihn verlassen; er ist der **צדיק נעוב** (auflingend an **צדיק נאכז**).

Der Sohn des R. Asarja, nämlich R. Elasar, kommt, um Auffschluß über eine Halacha zu begehrten, das heißt, in der Bildersprache der Agadisten

26) **בְּ הַיּוֹם** Die Erklärung dieses Verses ist einer der verschiedenen Aussassungen des vorhergehenden Verses anzupassen.

27) **סָור** Auf den engen Zusammenhang der negativen und positiven Seite des sittlich reinen Lebens ist schon oben in Kap. 34 Vers 15 aufmerksam gemacht worden. Diese enge Zusammengehörigkeit der beiden Bedingungen wird hier noch dadurch auch äußerlich kenntlich gemacht, daß die beiden Buchstaben סָור und עִין, also in ein und demselben Verse verwendet und durch mit einander verbunden werden, so daß ausnahmsweise der Buchstabe עִין als Anfangsbuchstabe eines besondern Verses in der alphabethischen Reihe ausfällt¹⁾.

28) **בֵּ ה'** Auch die Waltung des Allgerechten in ihrer Strenge und Milde ist in bejahendem, **אֶחָד מִשְׁפָט**, und verneinendem — **וְלَا יִעַזְבֶּן** — Sinne dargestellt. begründet das dem Einzelnen eingeschärzte Sinn von Vers 27, und läßt die den **וּרְעָם רְשִׁיעִים נְכֻרָת הַסִּידְרִים** gewährte Gottesgnade durch den Gegensatz noch glänzender hervortreten.

29) **צָדִיקִים** Die Rechtsliebe des (V. 28) betätigt und bewährt sich im rechtlichen und dauernden Besitz der **צָדִיקִים**.

ausgedrückt, er verlangt nach Brot. Heißt es ja im Talmud (Chagiga 14) (**מְשֻׁעָן לְהָם אֲלֵי תְלִמְזֹד שְׁנִי לְבוֹ לְהָמוֹ בְלַחְמִי**) (Mschli ט) (Bab. b, 145):

הַבְּלִ אַרְכִּין לְמַרְיוֹן דְּחוּתִי, וּנוּמָרָא wie überhaupt das den nötige Ausmaß an Lehrvorträgen häufig genannt wird. Also der **צָדִיק** ist dahin, und sein Sohn kommt zu mir um — Brot zu verlangen, und ich sehe es nicht, **וְלֹא רָאִיתִי!** R. Dotha war nämlich im hohen Alter erblindet oder nahezu erblindet, wie es dort in Jebamoth 16 berichtet wird: **ר' דָוָסָא בֶן הַוּרְכִּינְמָן . . . מִפְנֵי שְׁחָבָם גָדוֹל הַיּוֹן** **וּמְלָבָא לְבֵית הַמְּדֻרְשָׁה**. **וְעַיְנֵי בְּהוּ** (קְבוּ) **מִלְבָא** **לְבֵית** **הַמְּדֻרְשָׁה**.

ר' דָוָסָא In diesem liegt die elegische Pointe des von getanen Ausspruches, der unsern Vers in euphemistischer Weise verwendet.

1) Selbstredend ist das gegen die Massora gerichtete Vorgehen jener Bibelkritiker zu verwerfen, die das Wort **צָדִיקִים**, in V. 29 in **עֲנָנוּמִים**, umwandeln, bloß um das sonst im Alphabet des Kapitels fehlende עִין heraus zu bekommen.

Diese **עֲנָנוּמִים**, verdanken ihr Dasein nicht der Bescheidenheit, sondern der vom Reize der Neuheit und scheinbaren — Gründlichkeit auf das Urteil geübten Bestechung, und wir möchten speziell auf diesen Fall anwenden:

הַשְׁחָד יִעַזְר עַיִן הַכְּמִים וּוְסָלָף דְּבָרִי צָדִיקִים.

— **צדיקים** verheißt den in ihrer Gesamtheit was in V. 27 dem Einzelnen als Gebot aufgetragen wurde: **וְשָׁכַן לְעוֹלָם לְעֵד**. Die Begriffe unterscheiden sich in mehreren Hinsichten. Hier sei nur das Eine bemerkt: **לְעוֹלָם לְעֵד** ist, wie schon die Wurzel **עָלָם** = verbergen anzeigt, der ideale Begriff des zeitlich Unendlichen dessen Anfangs- und Grenzpunkt sich nicht nur unserem Auge, sondern auch unserem Denken entzieht. Im Leitsatz der Moral, der in V. 27 — darum auch im Singular — aufgestellt wurde, war **וְשָׁכַן לְעוֹלָם** am Platze. — **לְעֵד** geht von einem wirklichen oder gedachten Anfangspunkte aus und verlängert die von diesem Punkte ausgehende Zeitlinie bis ins Unendliche. Hier nun, wo auf Grund des **מִשְׁפָט** (V. 28) den **צדיקים** ihr Besitzstand dauernd zugesichert wird, wird im Geiste der erste Moment des faktischen, rechtlichen Besitzes festgehalten und daran das Recht des ungestörten Weiterbesitzens — bis ins Unendliche, **לְעֵד**, gefüüpft. —

30, 31) **פִי** — **תּוֹרַת פִי** Wie das Herz der Mittelpunkt des menschlichen Organismus ist, so bildet die **תּוֹרַה** im Herzen des **צדיק** den Mittelpunkt seiner Weisheit, seines rechtlichen Empfindens, Sprechens und Handelns. Alle Weisheit und alle Rechtskunde bewahren den Schritt des Menschen nicht vor dem Wanken, wenn ihm nicht Weisheit und Recht aus der Lehre seines Gottes **תּוֹרַת אֱלֹקִיוֹ** fließen¹⁾.

32, 33) **צּוֹפֶה — הַלְאָ** Bald sieht der **רְשָׁע** und schaut er auf den ganzen Lebenswandel des **צדיק** hin, ob da kein Strauchelwerk, keine moralische Fallgrube zu entdecken, die ihn, den **צדיק**, zu Fall bringen, oder doch in den Augen der Welt als den Gefallenen erscheinen lassen, und bald greift der **רְשָׁע** den **צדיק** tatsächlich an, um ihn niederzuschlagen. Gott wird seinen Getreuen nicht der Rachezut des Mörders überlassen, und die Anklagen und Verleumdungen, die auf die moralische Vernichtung des **צדיק** abzielen, wird Er **ית' גְּנִיחַת** machen. Gott lässt ihn, den **צדיק**, nicht verdammen. **וְלֹא וּרְשִׁיעַנוּ בְּהַשְׁפָטָו**. —

34) **קוֹה** Dieser Vers bildet wieder den Abschluß des bisherigen Ideenganges. Das ersehen wir schon daraus, daß er sich in der Form der zweiten Person an den Angeredeten wendet, und das ist

¹⁾ Über die Singularform **רְדָק** der zu **אֲשֶׁרוֹ** vgl. der in **אֲשֶׁרוֹ** beschriftet: **אֲפִילוֹ אַחֲתָה מְאַשְׁרוֹ וּפְרוֹשָׁו רְגָלוֹ**.

רְשָׁעִים צַדִּיקִים und in der dritten Person redenden Behauptungen gelauscht hat. —

Wir ersehen den abschließenden Charakter unseres B. auch daraus, daß der zunächst folgende Vers, mit רְאֵיתִ beginnend, den Psalmisten selbst mit seiner persönlichen Erfahrung in den Vordergrund rückt und auf diese Weise die abgeschlossene Morallehre mit einem unanfechtbaren Erfahrungssatz belegen will. Daher erklärt es sich nun wieder, daß unser Vers, der den Buchstaben כֹּף aus dem Alphabet vertritt, in sich selbst abschließt, ohne einen zweiten Vers zu seiner Ergänzung nach sich zu ziehen. —

Dein Hoffen sei nicht die Frucht einer frommen Verzüglichung, sondern es gründe sich auf deiner treuen Pflichterfüllung, auf der strengen Behütung des von Gott in תֹּורָה וּמִצְוָה vorgezeichneten Weges וּשְׁמַרְתָּ דֶּרֶכְךָ. Wer den göttlichen Weg treulich einhält, der darf auch sicher hoffen das Ziel zu erreichen, das auf diesem Wege winkt.

35) **רְאֵיתִ** Der Vers knüpft mit רְאֵיתִ an das Schlüsselwort des eine Pause andeutenden vorhergehenden Verses, an.

Was ich im Bisherigen behauptet und wozu ich dich ermahnt habe, das habe ich selbst erlebt.

חֲסִין ist ähnlich dem שְׁרִיר und שְׁרִימַן נְתִין, פְּלִיטַר und עַרְיִין ist durch Gewalttat gefestigte Gewalttat = Gewalttat. In עַרְיִין ist die Gewalttätigkeit verkörpert auch sprachlich neu substantiiert zur Erscheinung gebracht. Der רשע עַרְיִין ist in seiner Entwicklung zum Bösen — zur Reife gelangt; er ist fertig. —

Dennoch ist er מַתְעֵרָה, bestrebt sich fester anzuhänen (vgl. יָשַׁשְׁי) sich in den Boden einzuhülen (vgl. עַרוּ עַרוּ עַד הַיּוֹד בָּה, Ps. 137, 7) und sich nach außen zu entfalten wie ein auf diesem Boden heimischer, grünender Baum, בָּאוֹרָה רַעַן. — Das habe ich gesehen,

36) **וַיַּעַבֵּר** und dann entchwand er mir, der רשע עַרְיִין, der blühende Baum, und ich suchte ihn, und er war nicht zu finden ואָבְקָשָׁהוּ וְלֹא נִמְצָא. Mir war dieses Verschwinden ein überraschendes Ereignis. Dir aber, Sohn meines Volkes, der du die Erfahrung deines Königs dir zuzuwie machen und seine Erziehung hören und beherzigen willst, dir soll es keine Überraschung sein sondern, wie dies in B. 34 betont ist, du sollst dieses Verschwinden der Freveler sehen und in seinen Ursachen

und Wirkungen verfolgen, wie du mit offenem Auge hoffend und wachend den Weg Gottes verfolgst, der dich auf deine Höhe emporhebt, "וַיַּרְא מֶלֶךְ" auf jene Höhe, von der aus du den Fall und die Vernichtung der **רשעים** kommen siehst. —

37) **שָׁמֵר** Und nochmals hebt der Psalmist dieses Gebot der wachen, prüfenden und hütenden Beobachtung hervor, das er in B. 34 jedem seiner Hörer aufgetragen. Oben lautete das Gebot: **קֹה אֲלֵהֶיךָ ה'** und hier lautet es: **שָׁמֵר תִּמְךָ וּרְאֵה יְשֻׁרָּעֵן** Nimm den Schlichten, Geraden in Acht, der ganz, mit seinem vollen Lebensinhalt den Weg Gottes wandelt. Auf diesem Wege gibt es bei allem persönlichen sich Unterordnen dem einheitlichen Prinzip der Gotteswaltung dennoch eine individuelle Ausgestaltung der persönlichen Eigenschaften zum Charakter, es gibt da einen **תִּמְךָ**, einen **יְשֻׁרָּעֵן** — **אִישׁ**, und für diesen als Endziel der inneren Selbstarbeit, **אֲחִירָה**, und als Endresultat seiner Bestrebungen — **שָׁלוֹם** — harmonischen Frieden.

38) **פְּשֻׁעִים** Dem **תִּמְךָ**, dem **יְשֻׁרָּעֵן** und dem **אִישׁ** mit seiner Subjektivität werden die **פְּשֻׁעִים** (im Plural) entgegengehalten. Diese kennen bei all ihrer eigenmächtigen Willkür keine individuelle Charakterentwicklung; denn es fehlt zu einer solchen Entwicklung der einheitlich feste Strebepunkt, das hohe Prinzip, das die zusammenwirkenden Kräfte zum Charakter formen könnte.

Dieses **פְּשֻׁעִים** zu einem Prinzip- und charakterlosen Durcheinander zusammenwirkt, steht offenbar dem hochragenden, selbständigen, sittlich freien **אִישׁ** im vorigen Verse gegenüber, damit uns der Gegensatz klar werde und wir das Abergewicht der **רְשֻׁעִים** gegen das **אִישׁ** abwägen.

39, 40) Und der Sieg der Gerechten kommt von Gott, und er kommt ihnen wieder und wieder in allen Formen der Rettung und Hilfe, **עֹז**, **כָּלֹט**, immer aufs Neue ersehnt und ersucht, immer wieder von Gott, der ihnen **בָּעֵת צָרָה** Stätte der Macht, nimmer von der Stelle weichende Burg der Zuflucht ist in der Zeit der Not.

Wir sehen, der Psalmist will uns seinen „Mann“, den „**אִישׁ**“, den wir in B. 37 als den durch **תִּמְךָ** und **יְשֻׁרָּעֵן** ans sich selbst herausgebildeten Charakter kennen gelernt, in seinem Gefühle der fortwährenden Abhängigkeit von, und des Geborgenseins bei seinem Gote vor Augen rücken.

סְתִילָהּ לְפָנֵי יְהוָה וְלֹא־מַרְעֵה בְּבָרְעֵה — Sittlich frei und bei Gott geborgen! (Vgl. zu 36, 8). **מַרְעֵה בְּבָרְעֵה** — Das schützt vor dem Einfluß der **מַרְעֵה**, die den Gotteschutz mit dem Gottesgebot zugleich verleugnen und dabei ewig in sittlicher Unfreiheit handeln.

Dieser Turm des Gotteschutzes erhebt sich am Schlusse des Psalms, der mit **אֶל תָּהָר בְּמַרְעֵה**, mit der Warnung begonnen, die Bösen um ihr Glück nicht zu beneiden.

Kap. 38.

Allgemeines:

In diesem Psalm kommt das ganze große Weh eines vor Schmerz zuckenden Körpers und einer wunden Seele zum Ausbruch. Die Seele ringt mit dem Körper um das Recht sich in den Vordergrund der Betrachtung zu stellen, und die Seele trägt den — traurigen Sieg davon. — „Nicht in Deinem Grinne, ewiger Gott!“, ruft der Psalmist, und dabei wühlt er selbst grausam in seinem Innern, bis alle Hüllen zerreißen, die das tief unten lauernde Schuldgeheimnis dem scharfen Selbstvorwurf verborgen wollten. —

„Die Schuld.“ Immer wieder kehrt dies eine Wort und mehr noch dieser eine Gedanke in allen Selbstbetrachtungen des über sein eigenes Fehl unbarmherzig streng richtenden Königs wieder. Immer wieder richtet sich der beschämte zu Boden gesenkte Blick zu Gott empor, und wir lesen in diesem Blicke die Frage: Hast Du, o Schöpfer, dem die Macht menschlicher Leidenschaft und die dunklen Wege, die sie in ihren Gründen nimmt, bekannt sind — hast Du für mich keinen Weg offen, auf dem ich vor meiner Selbstanklage entrinne?

Und wenn wir dann dem immer inniger und findlicher werdenden Anschluß des frommen Büßers an den allverzeihenden Vater die tröstliche, gnadenreiche Antwort entnehmen, die ihm in aller Stille von Gott geworden, ihm, der mit seinem **אֱנוֹנָךְ כָּל** **תָּאוֹתִי וְנוֹי** (B. 10—11) so rührend sein innerstes Wünschen und Seufzen, sein taumelnd Herz, seine Schwäche der Kraft und des Blickes unter Gottes Auge gestellt, — dann vernehmen wir den Hohn der Feinde und sehen wir das kühle Abriicken der trügerischen Freunde, die das Amt des Anklägers übernehmen und den mit sich und seinem Gotte so ehrlich Ab-

rechnenden durchaus schuldig, gemeinen Verbrechens schuldig wissen wollen! —

Hierauf werden wir Zeugen der großen Schau, die der geshmähte König über seine Feinde hält, über die offenen und verkappten. — Wir gewahren, daß wenn auch Trübsal und heiße Zähre dem König das Augenlicht geträibt — — ואור עיני נם הַמ אֵין אֲתִי — ihm doch der geistige Scharfblick geblieben, den Undankbaren unter der heuchlerischen Larve zu erkennen, und daß ihm bei all seiner Selbstdemütigung der Zornesmut wächst, mit dem er gegen die Gemeinheit die Geißel schwingt.

Angesichts solcher Gesunkenheit des Heiligen im Menschen erhebt sich die große Persönlichkeit unseres Königs zur vollen Höhe. Der große Abstand zwischen Hohem und Gemeinem fordert zum Vergleiche heraus, und bei diesem gewinnt David das Gleichgewicht seiner Seele und das Bewußtsein seiner Würde wieder. Der König wird immer mehr — königlich. — So wechseln auch in diesem Psalm innere Zerknirschung und Erhebung, und die Töne dieser verschiedenen Stimmungen fließen in einander und verschmelzen sich zu einer reizvollen Harmonie.

In den in diesem Psalm sich offenbarenden Seelenvorgängen spiegelt sich wieder die ganze mächtig ergreifende Bewegung, die seit Jahrtausenden durch Israels Volksseele zieht. — Israel, das mit seinem Könige David mit scharfem Auge über die eigene Schuld und Sünde wacht und diese, weit entfernt sie zu leugnen oder zu verdecken, zu führen sucht, hat in all den Tausenden von Leidensjahren seine Zuversicht auf Gottes Gnade und Verzeihung nicht verloren. Es hofft und harrt, so oft auch die Bitternisse des Galuth seine Hoffnung zu vernichten drohen. Gott hat es ja geschworen: „Auch wenn sie im Lande ihrer Feinde sein werden, verachte ich sie nicht und werse ich sie nicht fort.“ — Allein die Verachtung und der grausame Hohn, wie sie Israel im Feindelande verfolgen, wie sie die Schuld des Einzelnen verallgemeinern und jedes kleine durch Druck und Leiden zu entschuldigende Fehl zum riesengroßen Verbrechen stempeln — sie verwunden das tief gefräkte Volk in die Seele. Die Unwürdigkeit der Ankläger und die verlogene Anklage wecken die Entrüstung in der gebeugten Seele des zu Boden gedrückten Volkes, und es erhebt sich und wird sich angefichts all der Niedertracht der Höhe seines Israels immer mehr

bewußt. — Israel mit seinen Vorzügen und Mängeln seinen Anklägern gegenübergestellt, baut auf die Gerechtigkeit Gottes und spricht es aus: Möge Gott richten zwischen uns!

Einzelnes:

1) Nach ר' ש"י ist dieser mit **להוביר** (בזבוזר) ein Vermächtnis des Königs David für sein Volk, das sich in Stunden der Not in seiner Gesamtheit an diesem seinem Königsworte aufrichten solle. (ר' ש"י).

Nach einer andern Erklärung wäre mit **להוביר** (verw. mit אונברה = Drittel des Opfers) der wesentliche Bestandteil jedes vor Gott gebrachten Einzel- oder Gesamtopfers gemeint.

Es ist nun nicht schwer für die beiden Auffassungen den Treffpunkt zu finden in der unter Druck und Leiden sich vollziehenden Hingabe des Einzelnen oder der ganzen Nation, die ja nichts anderes als ein zur öffentlichen Huldigung und Verherrlichung des einzigen Gottes (קדושים השם) dargebrachtes Opfer bedeutet. —

2) Die große Schärfe beim Urteilen, beim Ausmaß der Schuld und der Strafe findet in קצף (verw. mit קצב) ihren Ausdruck, während die glühende Erregung bezeichnet, die bei der Vollstreckung des Urteils waltet. — יבה von הוביחני (verw. mit נביה) = gegenüberstellen hält den Moment fest, da der Richter dem Angeklagten gegenüber steht und ihm seine Tat vor Augen hält, um diese nach dem Verhältnis von Grund und Folge zu bestimmen (קצב) und danach ihre Strafwürdigkeit zu bemessen. Auf diesen Moment bezieht sich die Bitte: אל בקצף הוביחני = Möge diese nicht unter dem Einflusse des קצב erfolgen! — יסרני von יסר = züchtigen (verw. mit אסר = fesseln) bezieht sich auf den Moment, da der Richter sein Strafrecht ausübt, und da fällt der Psalmlist dem Strafrichter in den Arm mit der Bitte: אל בחמתך תיסרני = Laß die Zuchtrute nicht von heißem Grimm geführt sein!

Die Verachtung und Wegwerfung, die nach der vollzogenen Strafe des Bestrafsten traurig Teil ist und oft auch bleibt, ist durch צעם (in V. 4) gekennzeichnet. Der solche Schmach nachschleppende Gottessträfling wird von König Salomo (משלי טז) זעום ח' genannt.

3) **כִּי חַצֵּיךְ** Ich fühlte nicht nur den Pfeil gleich dem vom Jäger getroffenen Wild, sondern auch die Hand, die den Pfeil abschießt. Diese liegt schwer auf mir.

4) **אֵין מַתָּכָה** Von außen durch **וְעַכְרָךְ** gekennzeichnet ist an meinem Fleische — **בְּבָשָׂרִי** — nichts Gesündes, und das Gerippe, der Träger des **בָּשָׂרֶךְ**, kann es nicht tragen, denn: **אֵין שְׁלוֹד בְּעַצְמָתִי**. Unter dem Einflusse der Sünde können sich die Kräfte des Geistes, ja auch die des Körpers nicht zu einem einheitlichen Ziele verbinden. Der Begriff Sünde zerreißt die Fäden, die von einzelnen Ideen und Taten sich zum Prinzip verknüpfen, zum Ideencharakter festigen wollen. —

5) **כִּי עֲונָתִי** Im Midrasch wird an die Lage eines Mannes erinnert, dessen Füße im Wasser versinken, während eine Last seinen Kopf niederdrückt. **וַיַּבְדֹּו מִמְנִי**, sie sind schwerer als ich. Von B. 5 bis B. 11 folgt die Schilderung des durch Selbstverschuldung am Mark und Gebein zehrenden, tief bengenden Leides, dieses Leid macht das Herz (Empfindung, Gefühl) taumeln — **לְבִי כְּהַרְחֵר** — es macht die physische und seelische Kraft (Wille) schwinden — es macht die Einsicht sich mir entfremden — **עֲזַבְנִי כְּהֵי** — und auch meine Einsicht sich mir entfremden — **וְאַזְרַעֲנִי נֵם הַס אֵין אָתֵי** — Die Wurzel all dieses Leids aber ist meine törichte Freiung — **אַוְלָתִי** —

6) **חַבְאִישׁ** Hiermit wird das körperliche Siechtum auf das seelische zurückgeführt.

7, 8) **כִּי בְּסָלִי** — **נָעוּתִי** — Hier wird wieder das seelische Leid auf das körperliche zurückgeführt und so

9) **נְפָגָתִי** beides zusammengefaßt in zum Ausdruck, oder vielmehr zum Ausbruch gebracht.

10) **אֵן נְדָךְ תָּאוֹתִי** In **תָּאוֹתִי** ist das Verlangen der Seele vor Gottes prüfenden Blick gestellt. Aber auch das körperliche Leid und seine stöhnende Klage sind Dir, o Gott, nicht verborgen, so weit entfernt jede Körperlöslichkeit von Deinem göttlichen Wesen auch ist. — Ist die Seele des Menschen als Hauch des Schöpfers Deinem Wesen, o Gott, verwandt, so ist ja der Körper ebenfalls Dein Werk, und Du allein kennst den innersten Zusammenhang zwischen Seele und Körper und hälst ihn schonend aufrecht: **(סְלִיחָה)** **הַנְשָׂמָה לְךָ וְהַנְּפָךְ פָּעֵלָךְ חָסָה עַל עַמְּלָךְ** Und so bist Du, o Herr! es allein, dem **תָּאוֹתִי אָנָהָתִי** und gleichzeitig gegenwärtig sind. —

11) **לְבָבִי** Empfindung, Willenskraft, physisches und geistiges Sehen — alles taumelt und wankt. Auch das Augenlicht, dieser Vermittler der äußern Eindrücke mit meiner innern Welt des Bewußtseins, der das Bild der Außenwelt mir zu eigen machen soll, auch das Augenlicht ist nicht mehr mein eigen. **אָזֶר עַיִן נִמְתָּחָה** —

12) **אֲחֵבִי** Im Bisherigen suchte der Psalmist über seine Beziehungen zu Gott Klarheit zu erlangen. Von V. 12 an legt er das Verhältnis der „Freunde“ zu ihm dar. **אֲחֵבִי וְרוּשִׁי** stellen sich abseits **מִנְדָּחָנִי יַעֲבֹדוּ**, **קָדוֹשִׁי**, und **מְרֹחַק עַמְדוּ**. Jene suchen einen Standpunkt meinem Leid gegenüber, diese bleiben von weitem. — Das „Gegenüber“ mit seinem gehässig kritischen Blick ist so peinlich wie das kühle „Vonweitem“ der Mahestehenden widerlich ist. —

13) **וַיַּגְּקֹשׁוּ** Die Einen, die Heuchler, stellen mich rein und ohne Fehl hin, ja versuchen es den Fehl in ein Verdienst umzuprägen und mich auf solche „Verdienste“ stolz zu machen. Das sind jene Fürstenwerderber, die an der Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung irre machend nach Art der Gattin Hiobs ihr **בָּרֶךְ אֶלְקִים וְמִתְּהִ** rufen. — Ich kenne diese Fallensteller, sie wollen auch meine Seele verderben. **מַבְּקַשִּׁי נְפָשִׁי**. — Ich kenne auch die Andern, jene Falschmünzer, die mich schlecht und gemein haben wollen. **דוֹרְשֵׁי רָעַתִּי**. Sie suchen darum in menschlich und gesetzlich entshuldbarem Fehl die verbrecherische Handlung und werden den ganzen Tag nicht müde, das von ihnen Gesuchte und Erstrebte durch Lug und Trug **דָּבָרִי חֹותָה — וּמְרֻמּוֹתָה** zu erweisen und zu finden. —

14, 15) **וְאַנִּי בְּחָרֵשׁ — וְאַחֲרֵי כָּאֵישׁ** Eine ganze Schule der Demut tut sich uns in diesen zwei Versen auf. — Wir können hier lernen nicht nur, daß König David all den erniedrigenden Anklagen und Anwürfen die größte Herzensdemut entgegensetzte, sondern auch, daß er diese Demut sich mühsam anerzogen und wie er diese Selbstzucht gewann:

Den lauteten, meine Ehre und mein ganzes inneres Seelenleben beleidigenden Schimpfreden gegenüber war ich wie taub, und ich hielt mit der die Lügeureden entkräftenden Antwort zurück, als wäre ich ein Stummer, der den Mund zum Sprechen nicht öffnen kann. — Solche Selbstverleugnung erfordert das höchste Maß der Überwindungskraft. — Beim Anhören des tief verlebenden Läster-

wortes zückt das Herz im Leibe zusammen und die entrüstete Seele drängt nach außen, nach dem solcher Schmach gebührenden Ausdruck. Doch das Ohr soll nicht hören, und das strafende Wort soll auf der Zunge gebaut bleiben. So verlangt es die schwere Pflicht des Dulders, sie gebietet die Rolle des Tauben und Stummen zu spielen. Für die Dauer jedoch müßte dies grausame Spiel mit dem Heiligen im Menschen, mit dem Seelenadel und der Selbstwürde, die ganze edle Kraft des Menschen aufreihen, und der lange künstlich zurückgehaltene Sturm müßte, entfesselt, losbrechen. — Da tritt an der Hand der edlen Gewöhnung die Natur selbst helfend hinzu. Was bisher schwer zu übende Kunst gewesen wird zur einfachen Natur. Der Dulder, der den Tauben gespielt, ist zum Mann geworden, den eine höhere Macht hinausgehoben über das Bereich feindlichen Angriffs, sodaß er die Lästerstimmen wirklich nicht hört und unter der unsichtbaren Berührung der innere Aufruh, der zum Worte drängt, sich legt.

Diesen Übergang von der Kunst zur Natur kennzeichnet das wunderbare: „**וְאֵחַי בָּאִישׁ אֲשֶׁר לَا שׂוֹמֵעַ וְאֵין כְּפֹיו תֻּכְחֹתָה**“ und so bin ich geworden wie ein Mann, der nicht hört und in dessen Munde keine Widerrede ist.“ — In diesem „und so bin ich geworden“ wird uns das Werden und Wachsen des edlen, frommen Königs bis zu seiner Vollendung künd.

David verkündet: Meine ganze Menschennatur ist höher emporgestiegen, ich brauche Ohr und Lippe nicht mehr gewaltsam zu verschließen. Mein Ohr hört nicht mehr das Gemeine, und meine Lippe hat nichts zu verschweigen; eine Welt hat sich zwischen den Feindeshäß und mich gestellt, eine edle, erhabene Welt, deren Gesetz sich in Ruhe vollzieht und deren Gott יְהָוָה, der Allheilige, Ewige ist! — Hier ist in Kürze die Geschichte der Selbsterziehung eines Menschen zur Bescheidenheit und Duldung gegeben. (Bgl. „Hermon“ S. 269).

16) בְּ יְהָוָה תֻּכְחֹתָה תַּעֲנֵה אַתָּה וְאֵין כְּפֹיו תֻּכְחֹתָה — Dir, Ewiger! harre ich entgegen. Du wirst die Antwort geben, mein Herr, mein Gott! Daten werden die richtige Antwort sein, Daten, die nur Gott vollbringen kann. Dieses —

— בְּ אַנְיָ — בְּ עָנוֹן — וְאוֹבוֹ — וּמְשֻׁלְמִי — Das dreimalige Kausalfwort „**בְּ**“, will uns die eine Kette bildenden Gründe des stummen Dulders in ihrer Gliederung zeigen.

War ich auch nicht der gemeine Schuldige, zu dem jene Splitterrichter mit den Balken in den eigenen Augen mich machen wollten, so war ich doch, nach dem Maßstabe der höhern Moral gemessen, nicht frei von Schuld. Diese Unfreiheit lastete schwer auf mir und benahm mir den vollen Atem und das kräftige Wort der vor Gott ganz reinen, selbstbewußtsten Unschuld. Stand ich, so mußte ich fürchten, daß ich wanke, und wankte ich, daß ich falle, und daß meine Feinde drob frohlocken. — Der hohe Stand, auf den mich Gott gestellt als seinen Erwählten und die hohen Ideale, die mir, dem Gotteserwählten, offenbar geworden, ließen mich dessen inne werden, wie sehr ich zum Fallen bereit sei, und wie sehr Sünde und Fehl in mir, mich den Gotteserwählten, vom hohen Stand der göttlichen Ideale abwärts ziehen. — War ich auch würdig mit freiem, starkem Worte den Triumph der Gottesache zu verkünden, und war dies Wort siegesgewiß, wenn sich ihm ein Laut des inneren Vorwurfs beimischte? Und da standen meine „Lebensfeinde“ so gewaltig und meine läugnerischen Hasser so zahlreich! — Und die Wohlthaten, die ich den Unwürdigen erwiesen — sie wurden von den Unauskaren mißdeutet, als Bestechung aufgefaßt oder doch ausgegeben. Dies ist ja die leichteste Art die Dankesschuld wett zu machen und Liebe in Haß zu verkehren.

Dem Guten nachsehend ward ich der von der Gottesgüte Verfolgte (רָדוֹפִי).

Die hohe Anforderung des Gottesideals und die Niedertracht meiner unwürdigen Lebensfeinde — sie legten und legen mir Schweigen auf, mir, dem von Gott Erwählten und von Furcht vor Sünde Bedrückten!

Wir brauchen hier nur für den König Israels eine andere — Größe, nämlich Israel selbst, einzusezen, und wir haben die stumme und doch so beredte Duldergeschichte unseres Volkes vor uns.

Als Träger der Gottesideale hat unser Volk im Golusleben den Haß seiner Lebensfeinde und den Un dank seiner bösen Feinde und Ankläger zu tragen.

Wie viele Länder hatten diesen eingewanderten „Fremden“ die ersten Anfänge ihrer Kultur und Industrie zu verdanken, und wie oft bestand und besteht der Dank dieser Länder darin, daß sie die Urheber ihres gewerblichen Segens mit dem Fluche ewiger Fremdheit beluden oder unter blutiger Verfolgung über die Grenzen

jagten? — Anklagen unsinnigster Art wurden und werden gegen Israel und seine erhabene Lebenslehre erhoben, über deren jämmerliche Verlogenheit und blutdürstige Absicht die Wahrheit beschämt das Angesicht verhüllt, die Gerechtigkeit trauert und Israel selbst — verstummt.

Dabei sucht Israel, das Gotterwählte, in seinem Innern, in seinen Bet- und Lehrhäusern, in seinem Einzel- und Familienleben nach innern Grüinden seines unsagbar schweren Geschickes, es fragt sich, ob es in Lehre und Leben auf der Höhe seiner Aufgabe als Gottesvolk stehe, und es stellen sich — nur für Israel selbst sichtbar — die Zeugen ein, die Israels Fehl und Sünde bekunden, Fehl und Sünde, die es nur nach dem Verhältnis der göttlichen Forderung und Israels Leistung zu einander sind, die von der Welt kaum verstanden, von geschriebenen Gesetzesparagraphen nicht getroffen, von Israel selbst aber tief empfunden werden. Alles wie beim König David.

22, 23) חַזְקָנִי — אל תִּזְבַּח נach der wortlosen Duldung all des erlittenen Unrechts bezeugt dieser innige Gemütsston, daß der Dulder an seinem Gotte nicht irre geworden. Mit aller Kraft der Seele klammert sich der Psalminist an den ewigen Gott und ruft ihn eilends zu Hilfe. — Daß sich der Geschmähte, tief in die Seele Verletzte trotz alledem diese Innigkeit und die völlige Ergebung in den Willen des Lenkers aller Menschen- und Völkereschicksel erhalten hat, ist seine Antwort, die die Nachwelt vernehmen und für alle Zeiten bewahren soll. „Mein Herr! Mein Sieg!“ Damit klingt dieser herrliche Psalm aus. — Kann das vielgeschmähte und verfolgte Israel eine bessere, wirksamere Antwort finden, die es auf all die jämmerlichen Lügenreden der Feinde geben könnte, und kann es zu seiner Selbsterhebung und Erstarkung ein besseres Wort finden als das Wort: אֶל תִּשְׁוֹעֵתִי.

Mein Herr, mein Sieg!?

Kap. 39.

Allgemeines:

Die meisten Erklärer haben diesen Psalm als die Fortsetzung des ihm vorausgegangenen Ps. 38 aufgefaßt. Wird ja auch hier das Schweigen angesichts des Feindes als das Beste und Schwerste hingestellt, das der Vollendung anstrebende Mensch erwählen kann.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich, daß die im vorigen Psalm mitgeteilten inneren Seelenvorgänge hier in ihrer durch Argumente begründeten Wahrheit und durch selbstbewußtes Erwägen und Berechnen des menschlichen Lebenslaufs gewonneuen Berücksigung wiederkehren.

Zu der Tatsache des schweigenden Erduldens tritt in einer tief gehenden Reflexion eine Art Philosophie des Schweigens hinzu. Die Fragen des Warum? und Wieso? erheben mitten im stillen Reiche der Entzagung ihre Stimme und dringen im tief „im Innern erglühenden Herzen“ auf Antwort. — Diese Antwort, zu der das überprüfte Menschenglück und Menschenziel seinen Beitrag liefert, beherrscht unsern Psalm und gibt ihm die Bedeutung eines Rechenschaftsberichts, der das dunkle Ahnen, Fürchten und Fühlen einer geängstigten, schwer zur Ruhe kommenden Seele dem Lichtstrahle der Weisheit immer zugänglicher macht und immer klarer hervortreten läßt. — Die Grundlage aller Weisheit ist und bleibt auch hier die Gottesfurcht des Psalmlisten und sein unerschütterliches Gottvertrauen. — Von diesem Hauptgedanken unseres Psalms ist seine Einteilung bedingt. — Mit דְבָרַתִי בְלֹשׁוֹנִי (V. 4) wird ein Zwiesgespräch eingeleitet, das, von der Glut des Herzens und dem flammenden Gedanken Zeugnis gebend — חַם לְבִי בְקָרְבֵי בְהַגִּינִי — תְּבַעַר אֶת — uns durch die Kühnheit, zu der der Mensch sich Gott gegenüber versteigen kann, erschauern macht. — Die Frage des Menschendaseins wird aufgerollt und mit dem grellen Lichte der Verneinung, der Vergänglichkeit — מִה חָדָל אֲנִי — und des Nichts — וְהַלְידֵי בָאָן נַנְדַּךְ — übergossen. Auf diese — verheerende Lichtflut fällt ein Schatten, und dieser Schatten ist — der Mensch selbst — אֵישׁ יְהָלֵךְ אַתְּ בָצֵלָךְ! —

Der „Mann“ mit allem was er im Leben anhäuft, um es andere — wer weiß wen? einsammeln zu lassen — er bestätigt nur das, was dem Psalmlisten ohnedies feststehende Wahrheit gewesen — נַנְבַּכְתָּה — nämlich, daß der ganze Mensch ein ganzes Nichts sei אֵדָם בְּלַהֲבֵל בְּלַהֲבֵל (V. 6).

Doch noch Eins bewirkt dieser Mann mit seiner Nichtigkeitslehre und seinem Schattenilde der weltlichen Vergänglichkeit: Daß der Mensch, daß besonders David, der König Israels, für sich und sein Volk Unvergängliches erstrebe und von Gott erwarte, daß er zu

Gott bete und — schweige, abermals schweige — den Mund nicht öffne (V. 10), wie er es vordem getan.

Die Erkenntnis des Fremdseins und Fremdbelebens in der Welt flüchtiger Erscheinungen bezeichnet die Erkenntnis dessen, was bleibend ist und dem Fremdling auf Erden ein Bleiben und seinem Wirken eine Dauer verleihen kann — בְּנֵר אֲנָכִי עַמְקָה תֹּשֶׁב בְּכָל אֲבוֹתִי (V. 13).

Ewig Dauerndes ist nur in der Welt der Ewigkeit zu finden, zu der diese Erdenwelt den Vorraum, und all die Schicksale hinaudie Vorbereitung bilden. — Deine Schicksale, o Gott, will ich schweigend annehmen als die Mittel der Ermahnung und Erziehung durch Dich und als die Beweismittel Deines fortwährend auf mich gerichteten Augenmerks.

Doch, ich fühle es, ich habe Schonung, Erholung nötig, o gewähre sie mir, bevor ich gehe und nicht mehr hier bin!

Mit dieser rührenden Bitte, die so lebhaft an die Stelle Hiobs erinnert: בַּמָּה לֹא תְשֻׁהַ מִמְּנִי עַד בְּלֵעַ רְקִי (איוב ז' יט) „Nicht einen Augenblick weichst Du von mir, lässest mich nicht so lange ruhen, daß ich meinen Speichel verschlucke“ — steigt der Helden des Schweigens zu den menschlich Schwachen herab und beendet seinen Sang. Mit dieser plötzlichen Wandlung rückt der Sänger unserem menschlichen Empfinden um vieles näher. Wir können ihn mit seinem Leid, seinen Thränen und seiner Entzagung einer so schönen Welt ganz in's Herz schließen. Wir brauchen nicht die einsame Höhe des Heroismus zu erklimmen, sondern können im Tale des Menschlichen verbleiben, und Menschen sein mit dem edlen Menschen und ein Volk um den großen König!

Einzelnes.

Ob יְדוֹתָן der Name eines Sängers ist, dem König David sein Lied übergeben, oder der Name des Instruments, mit dem er dieses Lied begleitet hat, immer findet das Wort der Agada seine Anwendung, daß dieser Psalm auf die harten Gesetze und tyrannischen Verfolgungen Bezug habe, von welchen Israel im Laufe der Zeiten getroffen werden soll¹⁾.

¹⁾ שם אדם א' מן המשוררים ונם כל' שיר חי' ששמו י'דותן
ומדרש אנדה על הדרות ועל הדין והנורוות של צורה הנורוות על
וישראל (רש"י). Vgl. Kap. 62.

Die in diesem Psalm zum Ausdruck kommenden Betrachtungen sind vom eigenen Ich ausgehend so weit hinausgreifend, so viel allgemeine Weltmoral umfassend und dabei trotz aller inneren Erregung so ruhig in die Tiefe dringend, daß wir uns nur schwer den Erklärern (Kimchi u. a.) anschließen mögen, die diesen geklarten Ausschauungen den trüben Horizont einer Krankenstube geben, indem sie diese die ganze innere Welt des Menschen bewegenden Ideen auf dem Krankenlager des Königs David entstehen lassen. — So halten wir es, um nur eines hervor zu heben, fast für unmöglich, daß mit dem בְּנֵי רִשְׁעָן לְנַדְרֵי, der Krankenbesuch eines schadenfrohen Bösewichts gemeint sein sollte. — Zudem findet sich für die Erkrankung des Königs in der Bibel selbst so wenig geschichtlicher Aufhaltspunkt, daß es kaum angeht, ihr eine so große die Stimmung des Psalmlisten beeinflussende Bedeutung beizumessen und sie zum Thema eines Psalms oder gar einer Psalmreihe zu machen.

אָכַרְתִּי 2) In diesem Selbstgespräch äußert sich der innere Überwindungskampf, den der Psalmlist angesichts seiner Angreifer zu bestehen hatte, bis er sich von וְאַנְיִ בְּהָרֶשׁ וְנִי bis zum אֲנָא שְׁמַעַן וְנִי (Psal. 38, 14—15) hindurchgerungen und ihm die stumme Duldung zur Natur geworden. (Vgl. zu Ps. 38, 14—15.)

Wir haben hier die innere Seelenarbeit des Denkers vor uns, die nicht aufhört, wenn auch das Wort unterdrückt wird und zuletzt wirklich versagt. Die Grenzpunkte dieses — vernehmbar werdenden Gedankegauges geben sich besonders in dem נַאֲלָמָתִי דָמִיה (B. 3) und in dem פִי אֲפַתָּח לֹא נַאֲלָמָתִי (B. 10) zu erkennen. Was dazwischen liegt, ist die Methode der Selbstzucht, ist eine Art Philosophie des Schweigens, die in ihrer Ruhe hie und da von einem Aufschrei des Schmerzes gestört, aber nicht völlig unterbrochen wird. Die Menschenatur bringt schwere Opfer und kommt dabei dennoch zu ihrem Rechte. — Das ist kein Sprung ins Heroische, kein Sichversteigen in die Unnatur; das ist wahrhaft groß, denn es ist psychologisch wahr. —

„Mein Weg“ muß, so vielverschlinger er ist, aus all den Prüfungen hinaus zu Gott führen, und ich muß, so schwer verletzend auch mich des Feindes Hohn auf diesem Wege trifft, unentwegt zu meinem Ziele hinstreben. Wähle ich nun ein unrechtes Wort zur Gegenrede, und spricht meine Zunge etwas aus, was ich durch das Leben nicht einlösen kann, so bin nicht ich allein, so ist mein ganzer

Weg und jeder, der mit und nach mir diesen Weg betritt, in der ihm innenwohnenden Wahrheit gefährdet. Darum „sprach ich: Ich muß meine Wege hüten, daß ich mich mit meiner Zunge nicht versündige, ich muß meinem Mund ein Schloß bewahren so lange ein Böser mir vor Augen.“

3) נַאֲלָמָתִי דּוֹמְתִּה Das Verstummen ist in der Nisal-, das Schweigen aber in der Hifilform: חָהֲשִׁיתִי ausgedrückt. Ich schwieg, dieweil es gut war, oder: ich schwieg auch vom Guten, oder auch: ich schwieg, fern vom Glück. (Vgl. Sachs und Gesenius Wurzel נַשְׁׁדָה). Ich hieß das sich zum Worte drängende Gute schweigen, denn dem Bösen gegenüber war eine Zeit lang dieses Schweigen geboten. Nur das siegreiche Wort, dem die Taten den Triumph bereiteten, durfte gesprochen werden. — Dieser tiefinnerlich wührende Schmerz verlor aber an durchgeistigter, verklärter Reinheit in dem Maße als er, die Außenwelt scheuend, sich in den Boden der tiefgründigen Reflexion versenkten mußte. Diese Tiefe birgt manche Schlacke, die das reine Erz der glaubensvollen wortlosen Hingabe trüben kann — וּבְאַבֵּן נַעֲכָר —

4) חַם לְבִי Der in die Tiefe hinab gedrückte Schmerz kehrt wieder, und er erhebt seine Klage, sobald ich mit ihm allein bin und das Hohulachen des bösen Gegners nicht zu fürchten ist. Die Klage wird zur brennenden Frage des eigenen heißen Herzens. Die Frage erheischt Antwort, und von wem anders kann ich mir diese holen als von Dir 'ה, meinem Gott! Ich muß meinem eigenen Denken Rede stehen und mit mir selbst in's Reine kommen. Verleihe Du, Bildner des Gedankens und Quelle der Reinheit, mir die Erleuchtung, die nicht aus heiß wogendem Gefühl stammt und nicht eins ist mit dem Feuerschein genial aufflammender Ideen. חַם לְבִי בְּקָרְבֵי בְּחַנְנֵי תָּבֹעֵר אֲשֶׁר דָּבָרְתִּי בְּלֹשָׁנוֹן. — Was nützt das gewaltsame Schweigen, das ich mir dem Frevelnützigen gegenüber auferlege, wenn die innere Empörung in mir nicht zur Ruhe kommt? Jenes Todesschweigen, jenes „נאַלָּמָתִי דּוֹמְתִּה“, hat nicht die säftigende Gewalt der stillen glaubensfesten Ergebung und übt auf die Seele noch nicht die Kraft des Guten und Edlen aus, wenn auch, oder gerade weil der Schmerz getrieben und verdeckt wird — חָהֲשִׁיתִי מִתּוֹב בְּאַבֵּן נַעֲכָר. — Das zur Schan getragene kühle Schweigen dem Feinde gegenüber wird von inneren Glüten Lügen gestraft. חַם לְבִי und דּוֹמְתִּה sind Gegensätze, die nur durch innere Schulung

und Klärung ausgeglichen werden können. Zu dieser Schule ist **ה' דברת בְּלֹשׁוֹנִי** (דברת לשוני) der Meister und seine Lehre das Wort. So sprach ich denn:

5) **מֵדֶת יְמִינִי קָצֵן הַוְדִיעָנִי** (מדת ימי קצן הוידענין) Zu ist des Lebens Grenze und Inhalt gezeichnet. Aus beiden setzt sich die Rechnung zusammen, die mir darüber Aufschluß gibt, was mir an dem mir bestimmten Lebensergebnis noch fehlt — **אֲדֻעָה בַּיה הַדָּל אַנְי**.

Die weisen Agadisten haben an diese an die Vorsehung gerichtete Frage des Königs eine tief in die Menschenbestimmung einschneidende Betrachtung geknüpft und diese in Frage und Antwort gefleidet. (ל' שבת פ' כ' ד') Aus ihrem allegorischen Wortspiel ist der ernste Gedanke herauszulesen, daß, wie viele oder wenige Arbeitswochen und Tage dem Sterblichen beschieden sein mögen, es ein Sabbat der Vollendung und segensreichen Ruhe sein sollte, der der Lebensarbeit des Lebensmüden ihren Abschluß gibt. Aus jener agadischen Allegorie leuchtet uns auch der Gedanke entgegen, daß wie dem Menschen seine Tage zugemessen sind, ihm auch sein Arbeitsfeld abgesteckt sei, daß jede Zeit ihren Mann und jeder Mann seine Zeit habe, und daß diese Zeit- und Arbeitsgrenzen von keinem — auch nicht von einem Könige — auch nicht vom Könige David verschoben werden dürfen. — In der Todesstunde zerbricht die Sprosse an der sozialen Stufenleiter, die den auf Erden Hochgestellten zur Höhe emporgebracht¹⁾.

6) **הַנָּה** Die Tage sind nach Spanien gemessen — damit beantwortet sich die Frage: **מֵדֶת יְמִינִי מָה הִיא?** Die vergängliche Niederwelt — ist vor Dir dem Nichts gleich geachtet — das kann zeigen, wie auch das scheinbare Sein im Aufhören, das Aufleuchten des Augenblicks ein fortschreitend trübes Verlöschen der Kraft und des Lichts bedeute²⁾. Aus diesem Rechenexempel geht natürlich das traurige Fazit hervor: **אַךְ בְּלַהֲלָל בְּלַהֲלָל**

¹⁾ **חֹתֶה לְיִ בּוֹסְתָּנָא אַחֲרוֹן בּוֹתָה אַתָּא מְלָאֵךְ חֶמוֹת סְלִיק וּבְהִישְׁכָּנָה נְפָקֵל לְמִיחְוֵי הָה סְלִיק בְּדָרְגָּא אִיפָּהִית דָּרְגָּא מְתוּתִי אִישְׁתִּיק וּנְהַ נְּפָשִׁיה** (שבת ל').

²⁾ **חַלְל** ist nach der nicht ungewöhnlichen Lautumstellung (ähnlich wie **כְּבָשׂ** = **כְּבָשָׂבָה**) verwandt mit **דָּלָח** = aufhören wie auch mit **דָּבִשׂ** = Dahinschreiten im Trüben, vgl. Jechesch, 52, 2 u. 15. Ob **חַלְל** auch noch eine Permutation des aus dem hebr. **דָּהָל** stammenden aram. Wortes **דָּהָלָה** = schen, furchtsam darstellt, bleibe unentschieden. (Vgl. Dan. 5, 19).

אָדָם נָצַב סְלָה. Der ganze Mensch ein ganzes Nichts — das ist feststehende Wahrheit Sela!

Und dies enthält auch zugleich die Erledigung des Wunsches: **הַוְדִיעָנִי ה' קְצִי**, mit dem der Psalmist seine Reflexion begonnen hat:

דֵּאָס נִichtִס e�et dָּא, wְo eָs aָnְfָּaָgְt. —

7) **אָך בְּצִלְמָם** Die ältesten Erklärer lassen es zweifelhaft, ob wir unter **צִלְמָם** (mit stillschweigender Ergänzung durch **אֱלֹקִים**, also = **בְּצִלְמָם אֱלֹקִים**) die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott oder den finstern Todesschatten zu verstehen haben (**רְשִׁיר** und **רְדִין**). Wir werden vielleicht nicht fehlgehen, wenn wir es als im beabsichtigten Sinne unseres Verses liegend betrachten, daß dieser zwischen zwei Gegensätzen sich bewegende Zweifel eine offene Frage bleiben sollte. Im Lichte der Gottesähnlichkeit und im — Todesschatten. —

Der Mensch als Erdewesen — **אָדָם מִן הָאָדָמָה** — wandt dem Schattenreiche zu. Der Mann als geistbegabtes, einem Ideale zustrebendes Gottesgebilde — **אִישׁ** sucht seine Gottähnlichkeit zu erfassen und zu rechtfertigen.

Die Erde zieht den Menschen, den ganzen Menschen, zu den Schatten hinab: „Ach, der ganze Mensch ist ein ganzes Nichts“! **אָדָם אָך בְּכָל הַבָּל** (V. 6). Der Mann sucht im Ebenbilde Gottes zu wandeln: **אָך בְּצִלְמָם יְתַהֲלֵךְ אִישׁ** (V. 7). Doch verliert auch der Mann nur zu bald und oft Richtung und Ziel seines Wandels. Ach, auch er, der **אִישׁ**, ist nicht **חֹלֶךְ**, sondern **מַתְהַלֵּךְ**. Es ist ein Hin und Her von Erdentiefen zu Sonnenhöhen, von **צְלָמוֹת** zu **אֱלֹקִים**, denn ach, das Niedrige, das Charakteristische des **אָדָם**, bestürmt sie beide, treibt sie beide zur Unzierlichkeit hin, den **אָדָם** und den **אִישׁ**, die Gottähnlichkeit schwindet, denn: **אָך הַבָּל יְהִמְיוֹן**. Es ist ja doch Niedriges, um das sie sich tummeln. Tausende tummeln sich um die eingebildeten Schäze vergebens, und gelingt es **גַּינְעָם** unter Tausend, Schäze zu häufen, so weiß er nicht, wer sie einsammeln und genießen wird **וְיִצְבֶּר וְלֹא יַדְעַ תַּיְאַסְפֵּה**).

אָך בְּכָל הַבָּל כָּל אָדָם - אָך בְּצִלְמָם יְתַהֲלֵךְ אִישׁ - אָך הַבָּל יְהִמְיוֹן. Mit diesem dreimaligen **אָך**, wird hier um Menschenglück und Mennesgröße eine — bis zur Vernichtung einengende Schranke gezogen, und das letzte **אָך הַבָּל**, das uns den Menschen und den

¹⁾ Auf diese Weise erklärt sich der mehrfache Wechsel von Singular und Plural im Verse von selbst.

Mann vom Taumel der Nichtigkeit erfaßt darstellt, stellt zugleich die Behauptung des ersten **אך כל הכל כל אָדָם**, als unumstößliche Wahrheit, als **נצח סלה**, fest. —

8) **וּעַתָּה כֹּה וְלִיל** ist vielleicht folgender begrifflicher Unterschied zu machen:

כֹּה bedeutet einen Verbindungsfäden ziehen von einem in der Vergangenheit oder Gegenwart liegenden Ausgangspunkte zu einem in der Zukunft erschauten — ersehnten Endpunkte hin. **לִיל** bedeutet Faden, Schnur, **תָּקוּה** bedeutet Hoffnung und Schnur zugleich (**אֶת תָּקוֹת הַשְׁנִי יְהֹשֻׁעַ ב' רֵיחָן**). Der Hoffende hat in seiner Zeit und in seinen Verhältnissen einen festen Anhaltspunkt, an den er den Hoffnungsfäden knüpfen kann.

תוֹהֲלָת oder **תָּחֳלָת** bedeutet die Hoffnung, die sich auf den in der Zukunft liegenden Anfang eines ersehnten günstigen Geschickes richtet¹⁾. **תָּקוּה** spinnt und webt sich, wenn auch unsichtbar aus dem

¹⁾ Wir übersehen hierbei nicht, daß **תָּחֳלָת**=Hoffnung und **תוֹהֲלָת** aus verschiedenen Wurzeln stammen, u. z. **תָּחֳלָת** aus **יְהֹלָה** und **תוֹהֲלָת** aus **לִיל** (Vgl. Gesenius). Dennoch will uns scheinen, daß hier die Lautverwandtschaft der beiden Worte auch auf ihre Sinnesverwandtschaft schließen lassen. Vgl. II. Sam. 18, 14, wo das **אֲחִילָה** nach **רְשִׁי** als **אֲבָקָשׁ** und nach **מִלְבָדים** als **אֲתָּחִילָה** aufzufassen ist und wo die beiden Anfassungen einander durchaus nicht ausschließen, sondern ergänzen. Vgl. auch Spr. 13, 12 **כְּבָשָׂמָךְ מִבְּחָלָה לְבָ**, wo die Lautgleichheit der beiden Worte und **תוֹהֲלָת** **בוֹהָלָה** den schönen Spruch ergibt (**לְשׁוֹן נָוֵל עַל לְשׁוֹן**) und uns sagt, daß eine Hoffnung, die an Gegebenes anknüpft, heilsam, daß aber eine Hoffnung, die noch keinen Anfang hat und diesen Anfang erst erwartet von späteren Tagen, die sich immer weiter in die Ferne hinanschieben — herzkrankend sei.

Schön und dem Vordersatze ganz entsprechend lautet der Nachsatz dieses Spruches: **בָּאָה וַיְהִי תְּאוּהָה** Baum des Lebens ist eine im Kommen begriffene Erfüllung eines Wunsches. Das Conzeichen steht nämlich in **בָּאָה** unter der letzten Silbe, was bekanntlich bedeutet, daß das Verb. im Partizip präsent und nicht im Perfektum stehen solle. Vgl. I. B. M. 29, 6 und 9 und **רְשִׁי** das. zu **בָּאָה** **רְחַל** —

Der Sinn des angeführten Spruchs in wortgetreuer Übersetzung wäre also: „Ein sich hinausdehnender Anfang der Erfüllung hängen Erwartens ist herzkrankend: ein Baum des Lebens aber ist die im Kommen begriffene Erfüllung sehsüchtigen Verlangens.“

Also gerade dieses sich Nähern dem ersehnten Ziele, dieses Wachsen des heiß verlangten Glückes macht Freude, gibt Leben, wie der Baum des Lebens. Im Streben liegt Leben.

Gegebenen heraus, für **תוֹהַלְתִּי** ist nichts gegeben, sondern alles, auch der Anfang des Geschehens, steht ihr in weiter Ferne.

Nach der mit dem vernichtenden **אֶךְ כָּל הַבָּל כָּל אָדָם** geschlossenen Abrechnung gewinnt dieses **וַעֲתָה** eine ganz besondere Bedeutung. Nach alledem, was bleibt mir zu hoffen, mein Herr? Nichts Festes, Sicherer in Vergangenheit und Gegenwart, kein Punkt, von dem aus ein Hoffnungsfaden weiter spannen kann in die Zukunft hinein. Im Nichts ist kein Halt, und ein Nichts ist der Mensch, ist der Mann — ein ganzes Nichts, der ganze Mensch in all seinen Entwicklungsphasen! **מֵה קַוִּירִי!** In Dir, mein Herr, ist der Anfang meines wahren Seins. Dir harre ich entgegen, dieses Beginnen erhoffend **לְךָ הִיא תֹּהַלְתִּי**.

10) **נַאֲלָמָתִי** So, Anfang und Ende meines Geschickes Dir, Gott, allein zugeschreibend, so, mit dem mir von Gott verliehenen Lichtstrahl mein Inneres durchleuchtend, verstumme ich und will ich den Mund nicht öffnen. — Es soll nicht mehr sein ein mir aufgezwungenes Todesschweigen **דָׁמִיתִי נַאֲלָמָתִי**, das nicht erziehend wohltätig wirken kann und das den Schmerz nur trübt, ohne ihn zu lösen. — **וּבְאָבִי נַעֲרָבִי** Nein, nicht so. Ich schweige, nachdem ich meine Gründe zur Klage überdacht und mein Menschenwesen und meinen Manneswert überprüft habe und weil ich gefunden habe, **כִּי אַתָּה עֲשִׂית** daß Du, o Gott, es getan.

11) **הַסָּר** O, es ist nicht mehr nötig, daß die Geißel Deiner Plagen **נַגָּע** unablässig auf mich niedergällt. Schon vor dem Dränen Deiner Hand vergehe ich. — Angesichts Deiner unendlichen Größe schrumpft die Menschengröße in ihr Nichts zusammen, und der Mensch will die bessernende Hand an sein ganzes Wesen voll Fehl und Schwäche legen, um aus dem Nichts ein Etwas zu bilden, ein Etwas, das Dir gefällt. Da schweigt der Gross gegen den Feind und die Empfindung gegen Feindschaft stumpft sich ab. Was kann der Feind in mir Grosses, Wichtiges treffen, da ich so winzig und so nichtig bin.

12) **בְּתוּכָהוֹת** Die Gegenüberstellung der beiden Begriffe: Gott und Mensch ist Mahnung und sie ist Strafe für den Mann, wenn er sich im Stolze überhebt. **רַוְבָּה יְבָחָה** von **נְבָחָה** werw. mit bedeutet eben diese Gegenüberstellung. Gott stellt sich dem sündhaften Menschen gegenüber und demütigt den Mannestolz (**אִישׁ**), indem Er ihm die menschlichen Gebrechen und Verbrechen vor Augen hält

Da schwindet, was an dem Manne kostbar ist, sein Bewußthein, sein Aufschwung zu hohen Idealen — — wie die Motte dahin. Ist ja der ganze Mensch ein Nichts — Sela!

Doch bei dem Gedanken an des Mannes Kostbarkeit steigt der in sich gefährten Seele des Psalmlisten ein mildernd, tröstend Ahnen auf. Der Psalmlist verschweigt hier ein Wort, das viel sagen will. Er sagt nämlich nicht wie in B. 6 אַךְ כִּי חֶבֶל כָּל אָדָם, sondern: אַךְ כִּי חֶבֶל כָּל אָדָם. —

Ist der Mann fähig sich Gottes Größe gegenüber zu stellen und fühlt er es, wie unter der furchtbaren Wirkung dieses — „Gegenüber“ sein Kostbarstes wie die Motte schmilzt, und wie der Mensch mit seinem Können und Wollen, seinem Denken und Dichten ein Nichts ist, fühlt er dies, und fühlt er, weiß er es, daß sein Gott an ihn, den Menschen, die in Lehre und Gebot gekleidete Forderung stellt: aus dem Niedrigen Bleibendes — Illusterliches zu gestalten, so muß er es auch fühlen und wissen, daß ihm, dem Menschen, die Kraft gegeben sei, die Forderung seines Gottes zu erfüllen, und dann — dann ist nicht mehr der ganze Mensch ein ganzes Nichts. — Dem unpersonlichen ganzen Nichts kann nicht ein persönlicher Gott mahnend und strafend gegenüber treten. Der Mann, der Kostbares verliert, muß Kostbares besitzen können, und er muß die Fähigkeit haben, es vor Mottenfraß zu bewahren. Die Seele, von Gott dem Wesen aus Staub eingehaucht, muß dieses Wesen mit sich aus dem Staub zu erheben imstande sein.

Sollte der Schöpfer, da er den Menschen Kenntnis des Höhern und Höchsten lehrt, es übersehen haben, daß ein ganzes Nichts solcher Kenntnis unfähig? Sollte Er יְהֹוָה, der Völker strafend heimsucht, diese nicht so gebildet haben, daß Er ihnen sein erhabenes Gotteswirken und Walten als Vorbild gegenüberstellen kann?

„Der das Ohr pflanzt, sollte nicht hören? Der das Auge bildet, „sollte nicht sehen? Der die Völker züchtigt, sollte Er sich nicht „mahnend gegenüber stellen, Er, der den Menschen Erkenntnis „lehrt?“ (Ps. 94, 9—10).

13) שְׁמֻעָה Au Jhn יְהֹוָה, der den Menschen Erkenntnis lehrt,wendet sich der Psalmlist, nachdem er in der Selbstprüfung Erkenntnis seiner selbst und seines Gottes gesucht, mit heißem, von Tränen begleitetem Gebete.

„Denn ich bin ein Fremdling bei Dir, ein Insasse wie alle meine Väter“. In diesem „wie alle meine Väter“ liegt die Gewähr für die Fortdauer des einzelnen Geschlechts und des einzelnen Menschen, die sonst in ihrem schattenhaft wechselnden Dasein Fremdlinge sind und bleiben hier auf Erden. — Was der Einzelne schafft und wirkt, verflüchtigt sich und verschwindet. Nur wenn dieses Wirken Spuren hinterläßt und das nachkommende Geschlecht diese Spuren verfolgt, wenn der Sohn, der Spur des Vaters folgend und seine Tradition bewahrend, an dem Werke des Vaters in gleichem, gottgefälligem Sinne weiterbaut, entsteht in der Flucht der Erscheinungen ein fester Pol, erhält das Wandelbare einen Halt und ein Bleiben auf Erden. — So erringt sich der Fremdling auf Erden seine Stabilität und der **רֹא** wird zum **תֹשֶׁב**. Darum fehlt David zu Gott: Läß mich, der ich **רֹא** bei Dir bin, **תֹשֶׁב** werden, indem ich — **כָל אֲבוֹתִי** — Dich nach meiner Väter Tradition und Beispiel erfasse und Dein Wort betätige im Leben.

14) **עַשֵּׂה** Das Aufleuchten in der bekümmernten Seele wird stärker. In die Schatten der Finsternis (**אַלְמֹתָה**) dringt immer mehr ein Strahl des Gottesbewußtseins (**צָלָם אֱלֹקִים**), und der der Nichtigkeit sich entringende Mann fühlt es, daß die ihm verliehenen kostbaren hohen Zwecken zu dienen haben und daß er, der **רֹא**, selbst sich das Insasseurecht zu erringen habe — **מַעַן**, das ist im Reiche des Großen, Erhabenen und Unvergänglichen. Dazu — sagt der Psalmist so rührend — muß ich Zeit und Freiheit gewinnen, um aufzutreten, und muß ich den Mut finden in dieser vergänglichen, nichtigen Welt meines Erden-daseins aufrecht zu stehen und selbständig, willenskräftig meine Bahn zu beschreiten, ohne unter dem auf mir lastenden Gottesdränen zu erliegen. — Ich muß, um als Mann und als König Mannes- und Königstaten zu vollbringen, mich auf Momente — und bei Dir, o Gott, gelten Jahre als ein Moment — hinwegsehen können über die mich und meine Entschließung einschammernde, meine Tatkraft lähmende Schranke der Nichtigkeit, des vollen, ganzen Nichts — des **כָל הַכָּלִים** — **אֶבְלִינָה** drückt dieses sich hinwegsehen aus. Es eriumert stark an das **מִפְלִין בְּסֻפִינָה**, das ja ebenfalls ein sich hinweggegeben auf weite Reise bedeutet, wie das **מִפְלִין לְכָל דָּבָר** eine reelle Wirklichkeit ins Hyperbolische bezeichnet.

So klagt der Prophet **וּרְמִי** in seinem Schmerze über Israels

Berfall, daß er sich über den Kummer nicht hinwegsetzen könne, ohne daß sein Herz ihn der sträflichen Gleichgültigkeit zeigt und darüber frank und siech wird. **מְבִלִּינוּתִי עַלְיִ נָזֵן עַלְיִ לְבִי דָיו** (**ירמיה' ח' יד**)¹⁾. —

Der Psalmlist betet: Wende dich, Gott, als dräuende Allmacht von mir! Ich bin gegen Hochmut und Selbstüberhebung gesiegt. Dieses Selbst in mir ahnt Dich, sucht Dich, um Dir zuzustreben und Dir, Deinem Geiste und Worte zu leben. Laß ab von mir, nimmt die Bleigewichte des Schreckens von meiner Seele, damit sie frei schwinge in dem weiten Raum, den Du, Gott, ihr zum Spielraum ihrer Dich kündenden und verherrlichenden Tätigkeit angewiesen. — Dieser Spielraum ist ja doch von der Zeitlichkeit begrenzt, denn „soll der Staub Dir danken, kann er deine Treue verkünden?“

„Nicht die Toten können Gott preisen!“ Über die Lebenden können es, darum will es, bevor ich von ihnen gehe und nicht mehr da bin: **בְּתֻרְם אֶלְךָ וְאַיִנְנִי**. — Dies der Seufzer unseres Königs, mit dem er diesen Psalm ausklingen läßt.

Israel, das von den Wogen des Hasses umtobte Volk, dem es in mehrtausendjährigem **נוֹלָה** nicht gelingt vom **נָשָׂבֵב** zum **נָשָׂבֵךְ** zu werden, das Volk, das mit dem Banner des **אֱחָדָה**, der Gottes-einheit, in der Hand in den Tod geht und tausendsfache Zer-splitterung in seinem sozialen, politischen und religiösen Leben erleidet, Israel, dessen Jünglinge und Greise, Männer, Frauen und Kinder in bestialischen „Pogroms“ hingemordet worden — Israel ist der Erbe dieses Seufzers seines Königs David: **הַשְׁעֵ מַבְנֵי וְאַבְלִינָה**. Laß ab von mir, o Gott! Wir fühlen diesen Seufzer durch die Lüfte schweben. Der Nord trägt ihn dem Süd, der Ost dem West zu, auf sturmbehaftetem Meere, das die vielen Schiffe mit all dem unermesslich großen jüdischen Elend trägt, aus dem Schnauben des Windes und aus dem Rauschen mächtiger Gewässer **מִים מְקוּלוֹת** heraus vernehmen wir es: **הַשְׁעֵ מַבְנֵי וְאַבְלִינָה רַבִּים וְאֲדִירִים**. Laß ab von mir!

¹⁾ Ob nicht das Wort **כְּלִינָה** eine Zusammensetzung der beiden Worte **כְּלִי**-**יִנְחָה** = kummerlos darstellt, können wir weder behaupten noch verneinen. Vgl. **איוב ט' י'**, **כ' ז'**.

Kap. 40.

Allgemeines:

Als ob der Sänger den Nachhall des vorigen Psalms im Empfinden seines Volkes noch festhalten und mit sanftern Tönen seines Sanges mischen wollte, so stimmt er in diesem Psalm das Lied der Hoffnung und Ermutigung an, und so schmiegt sich dieses wunderkräftige Lied an das wunde Herz des Sängers und seines Volkes. —

Im vorigen Psalm waren wir Zeugen der Thmenarbeit, wie sie der Psalmist in sich selbst vollbrachte, abrechnend, klärend und feststellend. — Das Resultat trat uns in Vers 8 in den Worten: "דְּעַתָּה מֵה קֹוִיתִי וְעַתָּה מֵה קֹוִיתִי" entgegen. Mit diesem „und nun“ setzt, wie wir es dort zu bemerken nicht verfehlten, ein kräftiger Zug der Selbstermahnung ein, der, zu der anfänglich gänzlichen Selbstvernichtung in einen gewissen Gegensatz tretend, zu hoffen, zu bitten, ja zu fordern ermutigte. Es war dies der Mut des Verzweifelnden, der, zu besserer Erkenntniß gelangt, die Verzweiflung von sich abwehrt, der leben, vor Gott leben und wirken will, ehe er von ihnen geht und nicht mehr da ist. Wir haben am Ende des vorigen Kapitels diese Forderung aus dem Seufzer **הַשְׁעָם נִמְנִי וְאֶבְלִינָה** herausvernommen und uns, dem Gedankengange des Psalmisten folgend, den logischen, Richtung gebenden Satz gebildet, dessen Anfangs- und Schlüsseglied lautet: **וְעַתָּה מֵה קֹוִיתִי אֲתָה תֹהַלְתִּי לְךָ הִיא** und: **הַשְׁעָם נִמְנִי וְאֶבְלִינָה בְּטֻרְם אַלְךָ וְאַיְנָנִי**.

Und — fast möchten wir sagen, zu unserer Überraschung — dasselbe Anfangs- und Schlüsseglied des Raisonnements — so weit von einem solchen in einem Davidischen Psalm die Rede sein kann — fehrt uns in diesem unserem Psalm wieder in den Worten: **אַלְכִי אֶל תָּחָר קֹוִיתִי ה'**. Wie wir dies schon oft bemerken konnten, wird auch hier im nachfolgenden Psalm dieselbe Idee des Weitern und Tiefern dargelegt, die im vorausgegangenen die leitende gewesen. Auch ist in unserem Psalm wieder wie so oft in den zur Ergänzung des Vorausgegangenen dienenden Psalmen die Tendenz des allgemein Nationalen zu erkennen. Was im Psalm 39 die Person des Sängers berührte, sucht seine Anwendung auf das ganze Volk und findet in der Geschichte dieses Volkes die Kraft des Beweises. Wir sollen auch hier in den Erlebnissen und

Empfindungen des Psalmisten den Widerschein dessen erkennen, was das Volk Israel von außen trifft und von innen bewegt. — Dabei gewahren wir wieder, wie so oft in **הַחֲלִיכָה**, die reizvollen Übergänge vom Persönlichen zum großen Ganzen, das, an sich unpersönlich, von einer ganzen Persönlichkeit in sich aufgenommen — getragen wird. Diese Persönlichkeit ist unser König David. — Mit diesen Übergängen Hand in Hand geht der Wechsel von Plural und Singular, der der Verschmelzung der Person mit der Sache — mit der Volksache grammatisch zu Hilfe kommt.

Es seien diesbezüglich in unserem Psalm hervorgehoben die Verse 4: . . . **רְבּוֹת עֲשֵׂית אֶתְךָ וַיְהִי בְּפִי . . . רְתַחַת לְאַלְקָנָתוֹ . . . הַ' א' נְפָלָותִיךְ וּמְחַשְּׁבָרוֹתִיךְ אַלְמָנָה אַנְיָה וְאַדְבָּרָה עַצְמָךְ מִסְפָּר עַנְיָה וְאַבְנִין**.

Nach diesem bedeutsamen Wechsel von **רְבּוֹת יְהִיד** und **רְבּוֹת וְאַנְיָה** am Schlusse wie die persönliche Eignung des Sängers, der mit **עַנְיָה וְאַבְנִין** zeichnet.

Unser alter Meister des **פְּשָׁת** hat auch demgemäß gleich im zweiten Verse dem Psalm seine Signatur gegeben mit den Worten: **קוֹה קַיִתִי ה' בְּמִצְרָיו וּמוֹמֵר וְהַ נִּמְהָד בְּלִי שְׁרָאֵל**.

Einzelnes:

1) **לְמִנְחָה** (דוד) Hinsichtlich der Stellung des Mannes bald vor und bald nach dem Worte **מִזְבֵּחַ** kann ich auf die an der Hand der Talmudstelle (: פְּסָחִים ק' י'ז) an anderen Orten gemachten Ausführungen verweisen.

2) **קוֹה קַיִתִי** Die der Pielform vorangehende Meniform bezeichnet (analog dem **נָתַן תְּשִׁיבָה** die andauernde sich wiederholende Tätigkeit, in unserem Falle: das sich immer erneuernde Hoffen. — Aus der im vorigen Kap. zu V. 8 versuchten Erklärung des Wortes **קוֹה** erhellt uns der Gedanke an die ununterbrochene Dauer der aus gegebenen wunderbaren Gnadenbeweisen ihre Stärke holenden Hoffnung, die unser Vers in auffallend positiver Weise betonen will. — **קוֹה קַיִתִי ה'** bildet das Gegengewicht zu dem **ועַתָּה מִתְּ קַיִתִי אֶד'** im vorhergehenden Psalm (V. 8). Der große Nationalgedanke, der nach all der Selbstdemütigung und Zerflöslichkeit der Person hier über Erdenstand und Weltennichts seinen Flug nimmt, verleiht diesem **קוֹה קַיִתִי ה'** sein Gewicht.

Was im Leben des Einzelnen verschwindend klein ist und sich der Beachtung des besaugenen Selbsturteils entzieht, im Volksleben wird es in großen Zügen sichtbar und bietet es den festen Punkt, an dem sich der Hoffnungssfaden (קָרְבָּן) knüpft. In der Volksgeschichte ist kein Moment kleinlich unwesentlich und außer Zusammenhang mit dem Gesamtganzen. Auch in der Entwicklungsgeschichte des einzelnen Mannes gibt es kein solches Moment, wenn es auch da als solches erscheinen und der richtigen Bewertung ermangeln kann. Und nun erst in der Geschichte des jüdischen Volkes!

3) **וַיַּעֲלֵנִי בָּרֶךְ** Wenn, wie die alten Erklärer meinen, "ברֶךְ", den Kerker in Egypten und "טִימָה", den schlammigen Meeresgrund bezeichnet, den das dem Kerker entronnene Volk zu durchschreiten hatte, so findet in **וַיַּקְםַ עַל סָלָעַ רֹגֵל** der Standort Israels am Sinai, **מָעַמֵּד הַר סִינַי**, seine passende Erwähnung. — Dem schließt sich das **בָּנוּן אֲשֶׁר** sehr entsprechend an. Die Gesetzgebung auf dem Felsenberge Sinai war das Richtmaß für alle späteren Schritte des Volkes und des Einzelnen im Volke. In der Sinailehre ist es Gott, der meine Lebensschritte täglich und stündlich begründet und richtig stellt. Daher der Übergang vom pers. **וַיַּעֲלֵנִי**, **וַיַּקְםַ**, zum praes. **בָּנוּן אֲשֶׁר**. — Dieses kann aber auch als Attributivsatz zu aufgefaßt werden. Das Hauptcharakteristische dieses **עַל סָלָעַ** ist's, daß er **בָּנוּן אֲשֶׁר** ist, — Dieser Gedanke bleibt richtig auch dann, wenn wir dieses . . . **וַיַּקְםַ עַל סָלָעַ**, vom Geschicke der Nation absehend, als eine Rettung ansehen, die der Einzelperson, die dem König David zuteil geworden. Dieser Fels, auf den Du mich zu meiner Sicherheit hobst, ist mir zur Hochwarte der Dankbarkeit geworden, und diese wird allen meinen fernern Schritten zum Regulativ, zum **בָּנוּן אֲשֶׁר**. —

4—6) **וַיְהִי — אֲשֶׁר — רְבוֹת** In diesen Versen ist das schöne Wechselspiel wahrzunehmen, das unser Nationalgefühl und unser Einzelsempfinden in gleicher Weise anspricht. Das Lied, von Gott dem Sänger in den Mund gelegt, ist neu und bleibt neu wie die Regung in der Menschenbrust, wie Freud und Leid, die dies Lied bewegen. Aus der Tiefe des persönlichen Einzelgefühls steigt das Lied empor, und es weitet sich sein Horizont, mächtige Tonwellen tragen es. Das Volksleben mit seiner großen Geschichte erschließt sich dem Psalmisten, es zittert in den Saiten des Psalters, und wir vernehmen Töne vergangener und künftiger Zeiten, denn diese

Saiten sind gespannt bis an die Enden des Volksgeschickes, und aus diesen Tönen spricht die Volksseele, die im Davidischen Sang und Lied ihre Körperhülle gefunden. — Daher diese Übergänge vom persönlich Individuellen zum unpersonlich Allgemeinen und wieder umgekehrt, jenachdem der Sänger aus dem eigenen reichen Leben heraus das gottbegeisterte Dankeslied holt und es im Heiligtum seines Volkes ertönen läßt, oder er in diesem Heiligtum selbst sich zu seinem Sange weiht, um saugesmütig und gewaltig bei sich selbst einzukehren und sein ganzes inneres Sein in das begeisterte Lied einstimmen zu lassen. — **תְּהִלָּה לְאַלְקֹנוּ וַיְהִין בְּפִי** zeigt uns einen solchen Übergang vom Einzelnen zur Gesamtheit.

In **רְבִים אֲשֶׁר הָנָבֵר** wird die den „Vieles“ gepredigte Lehre des Vertrauens dem aus der Menge herausgehobenen Mann als Sentenz übergeben. Die Menge wird durch furchtbare Ereignisse zum Gottvertrauen hingedrängt. Sie sieht es, daß der Gotteswaltung nicht zu entrinnen ist, und wendet sich, da alles andere versagt — zu Gott **וַיַּרְאַו רְבִים וַיַּרְאַו וַיַּכְתֹּחַדְךָ בְּהִ**. Über die negative, durch die Furcht erzeugte Moral erhebt sich der Mann, der das Gottvertrauen zu seinem feststehenden, nimmer wankenden Grundpfeiler macht. — **אֲשֶׁר הָנָבֵר אֲשֶׁר שֵׁם הַ מִבְּבוֹחֵן**. — Das ist eine positive Tat. Sie bezeichnet den rechten Mann, der nicht erst bei Eigelkeiten und vermeissen Überhebungen **רְהַבִּים** oder bei der Lüge **כָּוב** sein Heil versucht . . . **לֹא פָנָה**, sondern von voruh herein aus Grundsatz **הַ** zu seiner Vertrauensburg macht. Heil diesem Mann **אֲשֶׁר הָנָבֵר!**

In V. 6 erscheint das durch **אֶלְיוֹן** bezeichnete Verhältnis Gottes zu „uns“, das ist: zu Gesamtsrael, eingeschlossen zwischen der im **הָאֱלֹקי** und in **אַתָּה** **וְאַדְבָּרָה אֲגִידָה** hervortretenden individuellen Einzelbeziehung des Sängers zu Gott.

Mit **רְבּוֹת עֲשֵׂית** soll nicht nur das quantitativ Viele, sondern auch das Große und qualitativ Verschiedene ausgedrückt werden.

Ich weiß es nun, mein Gott, daß Du, von mir in Deiner Persönlichkeit begriffener Gott (**אַתָּה הַ**), eingetreten bist mit Deinem wunderbaren Machtwirken, und daß diesem vielfältigen Wirken, so sehr es sich auch durch das jeder einzelnen Gottesstat eigene Wunderbare jeder Norm und jedem System entzieht, dennoch auf einheitlichen Gedanken, auf Deinen unserer Bestimmung zugewandten Gedanken beruht. — Das

gibt aber keinem sterblichen Wesen einen Maßstab der Schätzung in die Hand, nach welchem die Wunder bemessen und in ein berechnetes Verhältnis zu Dir gebracht werden könnten **אין ערך לך אליך**. — Also: **אליכך** Dein Wirken in Beziehung zu uns ist einheitlich und die Wunder beruhen auf Ideen und bezwecken Gottesideen, die **מחשבות נפלאות** gehen von **מחשבות נפלאות** aus und führen zu.

אליך jedoch, zu Dir können wir die sich vollziehenden Wunder nicht auf Gleisen ursachlicher und zweckbestimmender Gedanken zurückleiten, denn da fehlt uns das Spurengeleise, da werden uns die Wunder beruhen auf **מחשבות נפלאות** selbst zu.

Darum kann ich diese Welt der Wunder mir vergegenwärtigen, ich kann und muß von ihr reden, allein sie nach einem Systeme in eine abgeschlossene Zahl bringen — das kann ich nicht, denn sie, diese **מחשבות נפלאות**, übersteigen mächtig jedes Zahlensystem. **אנידה ואדבירה עצמו מספר**!

7) **זבח רשות** Die alten Erklärer, voran, legen diese Worte dem Volke Israel in den Mund und vernehmen sie aus dem **ונשען נפשה**, das Israel am Berge Sinai gesprochen. Das hindert natürlich nicht, daß König David sich dasselbe Befehltnis angeeignet und zu seiner Lebensmaxime gemacht hat. — Das **לא הפטת רצונך אלקי הפטתי** in B. 9 und korrespondiert mit dem: **לעשות טוב שמע נזוכה טוב**, auf David gewirkt hat.

8) **או** Auf welchen einzelnen Moment im Leben Davids dieses „Damals“ (**וְאֵת**) sich beziehen soll, ist ebenso ungewiß, wie das Ereignis, das vielleicht mit diesem **או** aus der Volksgeschichte Israels besonders hervorgehoben werden soll. — Ich selbst bin, mein ganzes Leben ist ein Buch, das Blatt für Blatt die Dankesschuld gegen Gott verkündet. Das kann von David und von ganz Israel gesagt sein.

Im Buche der Lehre, in der **תורה** ist das Opfer verzeichnet, das Gott vom Menschen fordert, und das keines Altars bedarf. Gott fordert den ganzen Menschen. Auch darin ist Gesamtisrael und sein Gesalbter eins. — Daß dadurch, daß die Gotteshörigkeit in den Vordergrund menschlicher Verpflichtung gerückt wird, der Bestimmung des in der **תורה** ausdrücklich normierten Opferdienstes in feiner Weise Abbruch geschehen solle, versteht sich von selbst.

או אָמַרְתִּי Damals, als ich meine Ohnmacht erkannte, Dir, mein Gott mit Opfergaben zu danken und meine ganze Schuld auf dem Altare zu fühnen, da tröstete mich der Gedanke: Du forderst es nicht, und da sprach ich: hier bin ich selbst, Priester und Opfer zugleich. —

9) **לְעֵשׂוֹת בָּרוּךְ נָאָתָה** Deine Lehre wird mir zu Fleisch und Blut (ברוך נאָתָה), denn es ist mein Verlangen, Deinen Willen zu tun, mein Gott!

Soll die **תּוֹרָה** sich in Daten verkörpern, so genügt es nicht, daß wir sie in der Schatzkammer des Wissens verwahren, sondern sie muß uns zur Natur werden.

10) **בָּשָׁרֶתִי** Aus solcher Natur heraus wirkt die Bekündigung des Rechts und der Wahrheit mächtig auf die „große Versammlung“. Aus dem vollen innern Leben heraus in's volle Leben der Menge hinein, das muß wirken.

הַנָּה שְׁפָטוּ לֹא אֲכַלָּא Dieses soll das Vorige begründen: ich brauche ja nur der Natur den Lauf zu lassen und meine Lippen nicht zu verschließen. Wie es mich von innen drängt! Wie das Bekündigungswort hinausströmen will! Ewiger Gott, Du weißt es ja. —

11) **צַדְקָתְךָ צַדְקָתְךָ** Oben war es **צדָקָה**, hier ist's **צדָקָתְךָ**. **צדָקָה** ist die Verallgemeinerung des Begriffes **צדָקָה** und zugleich seine Anwendung in Handlungen der Milde. Was mein Herz zur Milde bewog und mein ganzes Dasein bei all seiner Herbheit mit Milde umgab, es kam mir von Dir, und ich suchte diese Kunst nicht in meinem Herzen zu verdecken. Diese Milde wirkte erziehlich auf mich und hielt mir in Treue aus, so daß ich im Kampfe gegen ätztere Feinde sieghaft wurde. Das sprach ich aus. Ich war dessen voll und brauchte bloß dem Lippenausdruck nicht zu wehren: **אַמְנוֹנָתְךָ וְתִשְׁוֹעָתְךָ אָמַרְתִּי**. So habe ich weiter nichts getan, als daß ich Deine Liebe und Deine Wahrheit, deren ich mir bewußt war, der großen Versammlung nicht vorenthielt: **לֹא כָּחָדָרִי לְכָל רַב חֲסָדָךָ וְאַמְתָּחָךָ**. —

12) **ה' אַתָּה יְדֻעָתָה ה' אַתָּה** Dieses ist die Folgerung aus **ה' אַתָּה יְדֻעָתָה** (V. 10). Die Aufzählung des eigenen Verdienstes war in V. 11 nur nebenbei erwähnt und bildete eine Parenthese in der Hauptrede. Das **אֲכָלָא** korrespondiert (Bgl. **בָּאוּר**) mit dem **אֲכָלָא** in V. 10.

Auch Du, o Gott, wirst Deinem **רְחִמָּה** seinen Lauf lassen und ihm, da es mir gilt, nicht Einhalt tun. Mit **רְחִמָּה** ist hier **צַדְקָתָךְ**, **אֱנוֹנָתָךְ** und **תְּשׁוּעָתָךְ** aus V. 11 zusammengefaßt, während **חַסְדָּךְ** und **אֶמְתָּךְ**, ebenfalls aus V. 11 hier wiederkehren.

בָּסָה und **נָצָר** sind synonyme Begriffe. **בָּסָה** bedeutet ein Bedecken mit der Hand¹⁾ oder einem Gegenstande, während **נָצָר** ein schützendes, bewahrendes Verdecken mit der Liebe bedeutet. So tritt uns die Kongruenz des **צַדְקָתָךְ** לא **בְּסִיתְיָה** und des **חַסְדָּךְ** ואֶמְתָּךְ in ihrer Schönheit vor Augen. —

13, 14) **רְצָחָה ה' כִּי אֲפֻפּוּ — רְצָחָה ה'** Der Unsturm von außen mit seinen **רְעוּות** trifft auf Unsicherheit und schene Unsicherheit von innen. ohne Zahl trüben mir den Gesichtskreis und mit der Einsicht entfällt mir der Mut: — **וְלֹא יִבְלַתֵּי לְרֹאֹת — וְלֹבִי עֹזְבִּי** Darum erfleht der Psalmist ein Doppeltes: für die auf ihn anstürmenden, ihn ganz umwogenden Leiden **רְצָחָה ה' לְהַצְלָחָה**, und für die **עָזָה** und ihre entnervende Gewalt von innen **ה' לְעֹזְרָתִי הַוְשָׁה**. Es unterscheidet sich nämlich **הַצְלָחָה** = Rettung von **עֹזָה** = Hilfe so, daß auch ohne eigenes Hinzutun denkbar, **עֹזָה** jedoch ihrem ganzen Begriffe nach nur zur eigenen Tätigkeit helfend hinzukommt.

Die Hilfe für den innerlich ringenden Mann ist die dringendste, darum **ה' לְעֹזְרָתִי הַוְשָׁה**! —

15, 16) **יִבְשֵׁשׁ יִשְׁמַח** In diesen zwei Versen wird die ganze Skala der — Schande, wie sie den übelwollenden Feinden zuteil werden soll, durchmessen, wie die verschiedenen Grade des Hasses bezeichnet werden. — Von den Todfeinden, die von den Todfeinden, die mein Leben suchen, um es hinwegzuraffen, bis zu den versteckten Feinden, die von ihrem Verstecke aus mein Unheil so gerne sehen möchten und bis zu den Schadensfrohen, die neiderfüllt ihr **הָאַחַת** **הָאַחַת** zu meinem Unglück rufen, sie werden beschäm't, entlarvt, sie müssen sich zurückziehen und sich mit Schmach bedecken, bis sie veröden ob der Schande, die sie mir angetan und die sie selbst getroffen²⁾.

¹⁾ Selbst von Gott anthropomorphistisch gebraucht in **בְּצִילְיוֹ בְּסִיתְיָה** (Jes. 51, 16).

²⁾ Nach Raſchi bezieht sich **בְּשַׂתְּבָתָךְ** auf ihre eigene Schmach, nach Kimchi aber bezieht es sich auf die Schmach, die sie David angetan oder antun wollten. Das Wort kann eben beides ausdrücken.

ישׁמוּ, Sie veröden. In den Geschichtsereignissen und Menschen- schickungen suchen sie nicht Gott, nicht Sein Walten und den Vollzug Seines Willens, und was sie suchen: den Triumph ihrer Eigenmacht und ihrer Rachelust, das finden sie nicht. Ihre Hoffnung ist eine Lüge, und ihre Erfüllung ist Trug und Täuschung. Auf dem Boden, auf dem sie mit ihrer ganzen Gottes- und Weltanschauung stehen, kann keine Blume wahrer, reiner Freude sprießen. Nur die Öde breitet sich auf diesem Boden ohne Gott, ohne Liebe und ohne Freude aus, Öde um und um! In dieser Öde findet das ach! der Feinde seinen schaurigen Widerhall. —

שׁוֹשָׁן יִשְׁיָּוּ (17) Die synonymen Bezeichnungen für Freude und unterscheiden sich so, daß den ersten Wonneausbruch über das erlangte Glück, שׁמַח, aber die anhaltende Freude über das dauernde Glück bezeichnet. יִשְׁיָּוּ bezieht sich nun auf בֶּל מִבְקָשֵׁיךְ, die über ihren „Fund“ jubeln, während im Hinblick auf יִשְׁמַחוּ בְּךָ יִאמְרוּ תְּמִיד יִנְלֹהֵה seine Anwendung hat¹⁾). Die Größe Gottes wächst mit unserer Erkenntnis der Gottesgröze (לִגְדֹּל). — Was den Gottsuchenden solchen Jubel und solche Freude bringt, das ist, weil sie den Sieg durch Dich und die Hilfe durch Dich lieben. Die Ahavi תְּשֻׁעָתְךָ jubeln während des Suchens schon über den Fund, der ihnen sicher und der ihnen durch ihre Liebe verbürgt ist.

וְאַנְּבֵי (18) Die Freude der מִבְקָשֵׁיךְ und die Anerkennung Gottes in dem immer größer werdenden Kreise der Selbst-erkennung, bin nichts, bin עַנִּי וְאַבְנִין, und mir „mein Herr“ hat mir diese Mittlerrolle zugeschrieben — אֲ. יְהִשְׁבָּלֵי — Die Entgegensetzung wird bedeutsam durch וְאַנְּבֵי angemerkt. So erkenne ich Dich als Helfer bei meinem inneren Ringen und als Retter aus äußerer und äußerster Not אַתָּה עֹזֶרֶת וּמִפְלָטֵת. So wird hier das Leid לְהַצִּילֵנוּ und aus V. 14 nochmals zusammengefaßt, und so entringt sich zum Schluße dem Psalmlisten der Dringlichkeitsruf: אל תָּקַיֵּן אֶל הַאֶחָר, den wir Eingangs dieses Psalms als charakteristisch erkannt haben. (S. „Allgemeines“).

1) In V. 19 wird die nach bestandenem Kampf gemachte und dauernd gesicherte Freude als ein Fund angesehen, der immer aufs neue Jubel erzeugt. Diese Bezeichnung paßt auf das Gotteswort: אֶמְרָתְךָ, und dem entspricht der Ausdruck שׁשׁ.

Wie laut und dringend ertönt heute dieser Ruf aus der Mitte von בָּלְלֵי יִשְׂרָאֵל, der Ruf: אלקי אל תָּהַרְך!

Kap. 41.

Allgemeines:

In der Grenze des ersten Buches unseres תהילים finden wir — ein Krankenlager, und es ist hoher Besuch beim Kranken: Gott.

Wir werden an פ' וַיְהִי יַעֲקֹב, die Grenze des ersten Buches unseres החומש, erinnert, wo, nach dem Ausspruche der Weisen השכֶנֶה לְמַעַלָּה מִרְאֵשׁ, die Gotteserscheinung zu Häupten des sterbenkranken Vaters יעקב weilte¹⁾ und liebende Kinder das Lager ihres Vaters umgaben.

Soll ja nach der Meinung der Weisen das erste Buch תהילים auch inhaltlich dem ersten Buche im entsprechen. (S. „Allgemeines“ zu Ps. 42).

Kein Zweifel, unser Psalm ist in seiner Haupttendenz der Liebestat gewidmet, die an dem der Liebe am meisten Bedürftigen: am Kranken geübt werden soll.

Dass der König David dieses Lied als Danklied nach seiner eigenen Genesung von schwerer Krankheit gesungen habe, kann nicht mit Sicherheit behauptet werden²⁾, denn weder im Buche Samuel noch im Buche der Chronik geschieht, wie dies z. B. bei König Chiskia im Buche Jeschajahu der Fall ist, einer solchen Erkrankung Davids Erwähnung, und auch in Talmud und Midrasch fehlt diese Tatsache als angenommene Unterlage unseres Psalms. Alles genügt es zu sagen: Der Psalm singt die Liebe und das Erbarmen. Alm Siechbett hält die edle Menschenliebe Wache, da ringt sie mit den Todesboten um jeden Pulsschlag und jeden Atemzug des siechen, hilflosen Mitmenschen, und da erringt sie ihre schönsten Triumphe.

„Heil dem, der auf den Armen achtet, am bösen Tage wird Gott ihn retten! Gott wird ihn schützen und erhalten, glückselig preist man ihn im Lande — und Du gibst ihm nicht preis dem Übermut des Feindes. Gott wird ihn stützen auf dem Schmerzenslager — Du wandelst gänzlich um des Siechthums Lagerstätte.“ (B. 1—4). —

¹⁾ Vgl. in וַיְשַׁתְּחַוו יִשְׂרָאֵל עַל רַאשׁ הַמִּזְבֵּחַ zu Ps. 41.

²⁾ Vgl. Ibu Esra und Kimchi, die zur Erklärung unseres Psalms eine solche Erkrankung wohl annehmen.

Hierzu bemerkte einst R. Jochanan: Wer den Kranken besucht, entzieht demselben ein Sechzigstel seiner Krankheit. O, sagte Rawin, dann müßten — nach R. Jochanan — gleich sechzig Leute auf einmal den Kranken besuchen und die Krankheit gänzlich verschwinden machen! Darauf sagte jener: Sechzig — doch solche, die den Kranken lieben wie sich selbst. Bei alldem verschaffen sie ihm Raum und Erleichterung. (Zalut zu Ps. 41 u. Tr. Nedarim 40).

Es dürfte zum bessern Verständnis unseres Psalms beitragen, wenn wir diese Midraschstelle¹⁾ durch folgendes zu erläutern suchen:

„Eins ist sechzig“ bildet traditionell überall die Lösezahl, wo es sich (wie bei Vermischung verbotener Speisen mit erlaubten) um das materielle Aufgehen einer Einheit in der Mehrheit, ביטול הנרבות (ביטול בששים) handelt. R. Jochanan wendet nun diese Regel auf's Moralische an. Der Kranke soll von seinen körperlichen und seelischen Leiden abgezogen werden, sein Schmerz soll, soweit innig warme Teilnahme dies bewirken kann, sich lösen. Hier wird es jedoch naturgemäß nicht auf die numerische Größe der „Lösezahl“ ankommen, sondern darauf, daß der um das isolierte Siechenlager sich bildenden Allgemeinheit die Kraft innerwohne, sich mit dem ganzen Denken und Empfinden des siechen Menschenbruders in Verbindung zu setzen. In dieser Verbindung liegt die Lösung. Solche Kraft verleiht nur die wahre Menschenliebe, die sich nicht in scharenweisem, oft lästigem Krankenbesuche, sondern darin äußert, daß sie, ohne an die äußere Oberfläche zu treten, den innern Herd des Menschenleides aufsucht, um denselben in der stillen Liebestat zu begegnen. Wahre Liebe rechnet nicht nach Köpfen, sondern nach Herzen. Im weichen Stoffe edlen, hilfsbereiten Mitempfindens — löst sich das herbe, spröde Weh des leidenden Bruders, und es wird ihm weiter und leichter. (Vgl. „Hermon“ § 198).

Dieser edlen Betätigung wahren Menschentums stellt der Psalmist die haß- und niederfüllte Rede- und Handlungsweise gegen-

אשרי משביל אל דל וגוי אץ יהונן ¹⁾ Sie lautet im Originale: המבקר את ההיילה מעבירין ממנה אחד מששים בחולי, אמר רבנן אם במיינ' דרי' יסקון לנבי בישא ס' בני אינשא ויסקון לי? אל ששים ובלבד שוייה' אוחבן אותו בנפשו אעפ' מרויהין לו (ילקוט תהילים מא' ונדרים דף ט' ובמץ' ויקרא פ' לד' בשינוי קצת ושם ר'הונא הוא אמר לה).

über, die seine Feinde für ihn, den zeitweise seelisch, vielleicht auch körperlich schwer Leidenden hatten. Kludent und Verleumdung umstellten das Lager des in die Seele Verwundeten und konnten sein Ende kaum erwarten. Doch zuletzt siegt das Gottvertrauen. „Richte mich auf in Deiner Gnade, o Gott! Ich will ihnen schon vergelten!“ Vergeltung in der Weise, wie sie dem Gerechten, von Gott Emporgehobenen zusteht, und Lobpreis dem ewigen Gottes Israels. —

Damit schließt der Psalm und das mit zweifachem Amen besiegelte erste Buch unseres **תהלים**. —

Einzelnes:

1—4) **למנצח — אשרי — ה' — ה'** Der zweimalige Wechsel in der Person in V. 3 und 4 . . . **ואל תנתנו . . . כל משכנו חפכת** ist, will man ihn nicht mit Jbn Efra auf eine poetische Variation zurückführen, mit Zuhilfenahme des folgenden Midrasch zu erklären.

Anschließlich an den Vers „Weini Dein Bruder verarnt“ (3. V. M. 25, 35) heißt es im Midraschrabba: Hierauf bezüglich sprach es König David aus: Heil dem, der den Armen bedenkt, am bösen Tage wird ihn Gott retten!“ (Ps. 41). Abba, Sohn Jirmijas, sagte im Namen R. Meir's: Das ist derjenige, der dem Prinzip des Guten die Herrschaft sichert über das Prinzip des Bösen. Issi meinte: Derjenige ist's, der dem Armen Almosen gibt. R. Jochanan meint: Der ist's, der einen frei liegenden, der Entweihung ausgesetzten Toten beerdigt. Die Rabbanan sagen: Der ist's, der mit Unrecht von der Regierungsgewalt verfolgt wird und vor derselben zu schützen ist. R. Huna endlich sagt: Es ist derjenige, der den Kranken besucht usw. Der Meinung des Abba im Namen des R. Meir hinsichtlich des inneren Kampfes zwischen gut und böse entspricht die Verheißung: „Gott wird ihn behüten“ (vor Bösem). Der Meinung des Issi betreffs Almosen entspricht das Wort „Er wird ihn am Leben erhalten“. Der Meinung des R. Jochanan wird gerecht das Wort: „Er ist — oder er wird¹⁾ — zum Heile geborgen sein in der Erde.“ Die Meinung der Rabbanan

¹⁾ Das Wort יאשֶׁר ist nämlich das בָּרוּךְ, während es nach dem קָרֵי gelesen werden soll: אָשֶׁר.

bezüglich des Schutzes vor Verfolgung sagt das Psalmwort: „und Du wirst ihn nicht dem Rachennut seiner Feinde übergeben“. Dem Ausspruch des R. Huna endlich, den Krankenbesuch betreffend, entspricht die Verheißung: Gott wird ihn unterstützen auf dem Siechenbett¹⁾.

Wir könnten nun auf Grund einer in den Seelenvorgängen des Menschen sich vollziehenden Entwicklung die von den Amoraim hervorgehobenen Einzelmomente als ebensoviele einzelne Glieder betrachten und diese in einander greifen lassen, so daß sie eine Kette der ethischen Lehre bilden.

Wir würden damit nur nach einer hermeneutischen Regel verfahren, die auf dem Gebiete der Agada gemeingültig ist. **בר אמר חדא ומך אמר חדא ולא פליגנו**.

Doch beschränken wir uns hier darauf, für unsern Zweck eine Zweiteiligkeit in diesen beiden die Schwierigkeit des Personeneinwechsels bietenden Versen 3 und 4 — wie ich glaube mit gutem Rechte — anzunehmen. ח' ישברכו, ויהיו, יאשר בארין verheiht dem Menschen die Hut vor dem bösen innern Triebe, die lebenserhaltende Nahrung und zulegt ein ehrenhaftes Grab²⁾.

Das sind allgemeine Gaben, die demjenigen zum Lohne werden, der die von den Amoraim, jeder in seiner Weise, in gefundene Tugend geübt hat. Es sind dies Tugenden und Lohnspenden, bei welchen die Verdienstlichkeit der betreffenden sittlich

¹⁾ ובי ימוך אחיך (ויקרא ב'ה. ל'ה) ההז אשרי משביל אל דל בימים רעה ימלטו ה' (ההלים ט'א) אבא בר ירמי בשם ר' אמר, וזה שטמפליך יוצר טוב על יצ'ר, איסוי אמר זה שנוטן פרוטה לעני, ר' יוחנן אמר זה שקובר מה מצוה, רבנן אמריו זה שمبرוכה עצמו מן המלכות, ר' יוחנן אמר זה שמקבר את החולה וכו', על דעתך דרי אבא דאמר בשם ר' אמר זה שטמפליך יצ'ט על יצ'ר דכתיב ה' ישברכו (שם) מייצר הרע, על דעתך דאייסי דאמר זה שקובר מה מצוה דכתיב ויהיו (שם), על דעתך דרי דאמר זה שمبرוכה עצמו מן המלכות ואישר בארין (שם), על דעתך דאמני זה שمبرוכה עצמו מן המלכות דכתיב ואל תתנהו בנפש אובייו (שם) על דעתך דרי הונא דאמר זה המכבר את החולה דכתיב ה' יסעדנו על ערש דוי (פ' ז' ויקרא פ' ז' ובנדורים דף ז' בשינוי קצת).

²⁾ Oder eine ehrenhafte Stellung auf Erden, je nachdem man mit: in der Erde oder: auf der Erde übersetzt.

guten Handlung und ihre gute, gottgesegnete Folge in Betracht kommt. Es ist dies ein allgemein moralischer Satz, der als Grund und Folge für jedermann aufgestellt wird und hypothetische Geltung hat: wer dies und jenes tut, wird dies und jenes zum Lohne erhalten. Anders verhält es sich mit dem letzten Teile des Verses: „O, Du wirst ihn nicht dem Nachmut seiner Feinde preisgeben!“ Hier ist von dem von einer harten Regierung und ihren feilen Schergen Verfolgten und von dem die Rede, der des לֹא, dieses Verfolgten sich annimmt. Dieser Verfolgte, von Heuchlern Bedrängte ist aber der Psalmlist David selbst. Es ist das eigene, selbsterlebte Geschick, das der Sänger hier berührt. Die Lehre hört hier auf hypothetisch zu sein und wird aktuell. Der Sänger denkt hier an sich selbst, und denkt er sich dabei auch als einen drittenemand, so ist dieseremand doch er selbst, und der Seufzer, der seiner Brust, und das Gebet, das dabei seinen Lippen entfährt, ist an seinen ihm gegenwärtigen Gott gerichtet. Darum hier die plötzliche Wendung zur direkten Redeweise von der redenden zur angeredeten Person, zu Gott: וְאַל תִּתְהַנֵּה בְּנֶפֶשׁ אַיִבָּן. — V. 4 ist die Nachbildung des vorhergehenden V. 3, die aber einer schönen eigenlichen Nuance nicht entbehrt. —

Auch hier geht der Sänger von der Form der dritten zu der zweiten Person über **ה' יסענו על ערדש דוי** Gott stützt ihn, der als Mensch den kranken Mitmenschen eine liebende Stütze war, Gott wird ihn auf dem Siechenbett stützen. **כל משכנו הפקת בחליו** Hast du ihm ja während seiner Krankheit das ganze Lager umgewendet. — Auch hier ist dieser „ihm“ David selbst, und das Selbsterlebte gibt ihm die Sicherheit, daß er für den **מכrk את** ההולה, für den **ל'** nicht zu viel erhoffe, wenn er sein **בשביל אל** ausspricht. Hat er, David, in seinem Seelenleid, da ihn bei „taumelndem Herzen“ die Kraft und das Augenlicht verlassen“, hat er es ja selbst erfahren, wie Gott in seiner Gnade den Kranken — umbettet und aufrichtet. Darum auch hier die direkte Anrede David's an Gott, und darum hier die Zeitformen der Vergangenheit: **הפקת**, während in Vers 3 die Form der Zukunft angewendet ist: **ואל תרנהו.**

5) **¶** Nach der obigen Ausführung, die uns den Sänger in seinen Betrachtungen und Verheizungen immer mehr persönlich werden ließ, ist dieses „Ich sprach“ wohl vorbereitet. Wir haben

nach dem — verschleierten Selbst des Psalmisten auf dieses offene **נַפְשִׁי**, gewartet. — Auch in dem **הָנָנִי רְפָאָה נַפְשִׁי** spiegelt sich getreu was dem Sänger in V. 3 und 4 auf dem Herzen lag zu wünschen für die Zukunft und zu danken für die Vergangenheit. **הָנָנִי** entspricht dem **וְאֵל תָּהַנֵּהוּ בְּנַפְשֶׁךָ אֹיְבָיו** während **רְפָאָה** in seiner eigentümlichen, Wunschkform auf **כָּל מִשְׁכָּנוֹ הַפְּכַת בְּהָלוּ** hinweist. Wie das Wort sich über die Grenze der grammatischen Form **רְפָאָה** hindeutet, so möge die bereits begonnene Seelenheilung weiter dauernd sein bis zu ihrer Vollendung. Um **נַפְשִׁי** handelt es sich, mehr als um körperliches Siechtum.

Auch nach den Erklärern, die bei David eine lebensgefährliche Krankheit annehmen, in die er verfallen sein soll, hatte diese Krankheit in der Gewissensangst nach der Verfehlung mit **בַּת שְׁבֻעָה** ihren Grund, und so ist das **רְפָאָה נַפְשִׁי** begründet und mit **כִּי הַטָּהָרִי לְךָ רְפָאָה** die Entstehungsgeschichte des Leidens angegeben. —

6—10) **אֹיְבִי — וְאַם — יְחִיד — דָּבָר — נִמְצָא** — Es folgt die traurige Geschichte der Hasser und des Hasses mit abwechselndem Gebrauche der Mehrzahl und Einzahl und mit genauer Rollenverteilung an die prinzipiellen und die persönlichen Feinde, an **שָׂנָא אֹיְבִי** und **אֹיְבִי שָׂנָא**. Es wird ein Krankenbesuch beschrieben, der den Dämonen des Meides und der boshaften Lüge Freude machen, dem leidenden Dulder aber Herzenstrauer bereiten kann.

Wir unterscheiden auch hier, wie an vielen andern Stellen von **אֹיְבִי** und **שָׂנָא**. Bei **שָׂנָא רָעָה לְיַ** in V. 8 wird betont, daß ihr Haß gegen mich persönlich **עַל** gerichtet und nicht anders als durch eine mir zugefügte böse Handlung **רָעָה** zu stillen ist. In V. 6 hingegen fehlt dieses bedeutsame **עַל**, denn ihr Haß ist ein prinzipieller, gegen das von Gott erwählte Königtum und in weiterer Linie gegen die Davidische Dynastie gerichteter. Das ganze Dasein dieses Erwählten ist etwas böses; der Name soll untergehen, und so ist's nicht die einzelne böse Handlung **רָעָה**, die sie schmieden, sondern das Böse überhaupt **לְיַ**. Ich bin ihnen der Urheber und der Vertreter des Bösen, und damit ich als solcher gelte, wird mir von ihnen Böses jeder Art angedichtet, **שָׁוָא יְדָבֵר רָעָה**, „Er redet Falschheit, sein Herz sammelt ihm Unrat, dann geht er hinaus auf die Gasse und redet.“ Anfangs Rede und zuletzt Rede, zuerst als Besuch beim Kranken, schwer Leidenden, dem man leicht eine Äußerung ein im Schmerz

hervorgestoßenes Wort über die traurige Lage und die eigene Ver-
schuldung abpressen kann. Aus solchen den vor innerem Weh
bebenden Lippen entfallenden Worten, Klagen — Seufzern schüttet
sich das — teilnehmende Herz des Besuchers allerlei böse Illat
zusammen, daraus werden Vermutungen — Verdächtigungen, und
bis sie auf die Gasse hinaus kommen, sind sie zu Tatsachen ge-
worden, die so laut reden, wie es der Lügner nur immer vermag.
Der Psalmist lässt uns hiermit tief hineinblicken in die Werkstätte
der lügnerischen, henschlerischen Künste und Künstler. Zuerst die
sein angelegte berechnende Methode des אָזִב und dann die plumpen
Roheit des שׁוֹנֵן, wie sie in B. 9 zutage tritt, und zuletzt in B. 10
der Verrat des Un dankbaren, der die Verse höhnisch gegen den er-
hebt, der ihm sein Vertrauen geschenkt und Brot zu essen gegeben!
Kann die Stufenleiter menschlicher Schlechtigkeit treffender und
wahrer geschildert werden?

דבר בלאיל יזוק בו ואשר שכ לא יוסיף לך ist ein Sprüchlein, in das der giftige Hass alles zusammendrägt, was den frank und seelenwund darniederliegenden Gegner martern und dann vernichten kann.

„Was nur die Hölle erzeugen kann möge ihn bedrängen, und so wie er darniederliegt, möge er sich nie wieder erheben!“

König David hat es verstanden seinen Feinden auf dem Grunde des Herzens zu lesen. Er hat die Bitte an Gott:

11) וְאַתָּה „Und Du, o Gott, der Du diese Schriftzeichen noch besser zu lesen verstehst, begnadige mich und richte mich auf, und ich will ihnen vergelten^{1).}“

Dem לֹא יוֹסֵף לְקֻם steht das Gebet gegenüber, und dem Lohn des Lobdanks will ich mit der Vergeltung der Wahrheit gegenüber treten.

12) Mit großem Scharfschlag bezieht Rashi dieses „בזאת“ auf das vorausgegangene. **הנני והקימני**. Es war nicht die Rettung aus Not, Krankheit und Feindesgefahr allein, um die König David gebeten. Begnadigung und — Rehabilitierung vor sich selbst und vor der Welt wollte er sich mit seinem **הנני והקימני** erslehen,

¹⁾ Nach dem Gaon (angeführt von ר' קד"ז) ist dieses ואשלמה להם, ואנקמה מהם, was für zu ergänzen durch: טובות. Es heißt auch nicht „Rache nehmen“ der eigentliche Ausdruck wäre.

damit er aufrecht stehend könne inmitten der Feinde, Gott im Herzen und sein Wort, das Wort der erhabenen Wahrheit auf der Zunge.

Indem Du, o Gott, mich nicht nur rettest, sondern auch innerlich erhebst und aufrichtest weiß ich es, daß ich der Mann Deines Wohlgefällens geblieben, daß ich meinen Selbstvorwürfen gegenüber meine Selbstwürde behalten, ja diese, von Dir gestützt, neu errungen habe.

13) **וְאַנִי** Und ich — dieses „und ich“ ist hier bedeutsam. Es sagt: Mein Leben hast Du, o Gott, mir erhalten, mein Ich habe ich im ehrlichen Kampfe mit mir selbst mir erhalten, und Du hast mich darin unterstützt. Ein Selbstbewußtsein kann niemandem von oben herab geschenkt werden, sondern es muß von unten heraus und von innen herans erarbeitet werden. Ich habe es **בָּהָרֵב** versucht, und Du, Gott, hast es gelingen lassen. Du hast mich dazu erkoren, vor Dir zu stehen als ein Mann, der nicht nur durch göttliches Erbarmen dem Tode entronnen, der dem Leben dienen soll, dem Leben, wie Du, Gott, es willst, dem Leben für die Ewigkeit: **וְהַצִּיבֵנִי לְעוֹלָם!**

14) **בָּרוּךְ הוּא** So steht der Mann Gottes vor uns. Er ist Israels König, und königlich ist sein Wort. Es klingt hier aus in Lobpreis für den ewigen Gott Israels von Welt zu Welt, von Ewigkeit und bis in die Ewigkeit, und Israels Geschlechter, Gemeinden, Familien, Männer, Frauen und Kinder rufen dazu Amen und Amen! **אָמֵן וְאָמֵן!** —

Rap. 42.

Allgemeines:

Nach einem Anspruch des Talmud entspricht das zweite Buch der Psalmen, das mit unserem Ps. 42 beginnt, dem zweiten Buch Moses. **כְּפֶר שְׁנִי שְׁבַת הָלִים בְּנֵגֶד סְפִירְתָּמוֹת**.

Dieser erste Psalm des zweiten Buches ist nationalen Inhalts, und das ganze **כְּלֵי יִשְׂרָאֵל** wird größtenteils zum Inhalte haben.

Psalms 41 als Grenze des ersten Buches führt uns an ein Krankenbett im Familienhause und verweist auf den Allerbarmer, der den Kranken stützt auf dem Siechbett und sein Krankenlager wendet. **ח' יִסְעַדְנוּ עַל עֲרֵשׁ דָוִי כָּל מִשְׁבְּכוֹ הַפְּכָת בְּחַלְיוֹ.**

Die letzte Sidra in בראשית, nämlich ויהי, führt uns an das Kranken- und Sterbelager unseres Vaters Jakob.

Mit אלה שמות beginnt die Volksgeschichte Israels.

Die beiden Grenzen in חומש und in תהילים gleichen sich also nicht nur äußerlich, sondern auch innerlich, und anderseits klingt das אשרי משכיל אל דל קרה auch äußerlich an das אלה an.

Über die „Söhne Korah's“ als heilige Sänger hat R. Hirsch die geistreiche Bemerkung gemacht, daß in den zum Altarbelege verwandten Pfannen der Söhne Korah's, mahnen die Providentielle Hinweise auf die Söhne Korah's als Gottesäuger im Mikdash zu erblicken sei.¹⁾

Würdigen wir die Erklärung Raschi's zu V. 1, so finden wir gerechtfertigt den Ausspruch des Midrasch zu diesem Verse, nämlich: ושה אורה חיים למעלה למשכיל למן סור משאול מטה (משלי טז ב'ד).

Abiakph und אסיר אלקנה richteten ihren Blick nach jener Höhe, in der Gott die Geschickte leuchtet und die Männer seines Willens bestimmt. So entkamen sie der sich auftuenden Gruft der Unterwelt, dem Geschick Korah's, und so wurden sie die Sänger des Königshauses David, des מלכות בית דודchorben בות חורבן und der leidenschaftlichen גליות. —

Das dreimalige „מה תשתחхи נפשי“ in unserem Psalm und in dem darauffolgenden Ps. 43 deutet ja nach unsern Weisen auf die Exile Babel, Jawan und Edom hin und gibt der tiefschmerzlichen Sehnsucht und der beseligenden Hoffnung unseres Volkes zugleich Ausdruck. Behalten wir diesen dreimal wiederkehrenden Resstrain im Auge, so gewinnen wir die natürliche Einteilung unseres Psalms.

Einzelnes:

2) באל תערן Wir haben an ein weibliches Tier zu denken. Dies sagt das Wort „תערן“. Die in ים אפיקי מים על liegende Schwierigkeit: warum sollte das Tier schmachten, da es doch an der Quelle steht? suchen die verschiedenen Erklärer auf verschiedene Art zu lösen. So meint R. Hirsch ל'ז: Ein Reh in der Wüste, und über denselben ein Fels, dem Wasser entströmt, und das

¹⁾ Nach ר' ר' hat David selbst diesen Psalm verfaßt und ihn den Söhnen Korah's übergeben. Nach andern Interpreten sangen ihn die בני קרה im Sinne unseres Königs David.

arme Tier kann nicht an den Fels heranreichen und muß schmachten. So auch Israel: der Mekduschquell hoch über ihm und — unerreichbar. — Ja, aber in der Wüste gibt es weder Hirsch noch Reh. Das spricht gegen die Auffassung H's.

Wir finden die Lösung für **מיים** מים על, wenn wir uns von den Erklärern geläufigen Übersetzung des Wortes **תערן**, mit „schmachtet, lechzt oder schreit“¹⁾ frei machen und zu der von erwähnten Aussöhnung der **הכמי חמדרש** zurückkehren. Diese hat auch grammatisch viel für sich. — Die Wurzel kommt mir noch in **וְיָאֵל** א. ב' vor. Dort heißt es nämlich: **בְּחַמּוֹת**: **שֶׁדֶה תְּעִירָגְ אַלְקָ בְּ יְבָשָׂו אֲפִיקָ מִים**: **בְּחַסְרָ וּבְכַפְןָ** verw. mit **עַרְקָ** **עַרְגָּ**. So in Hiob 30, 3: **גָּלְמוֹד הָעֲרָקִים צִיה וְנוּ** „wühlen“. (vgl. Homberg, der „**הברם**“ ammunt; nach **עֲרָקִים** = **עֲרָקִים** dort = **נָסָו** „sich flüchten“, was ebenfalls mit **תְּעִירָגְ אַלְקָ** in Zusammenhang zu bringen und aufzufassen wäre: wie die Hirschkuh sich schreiend, schmachtend zur Quelle flüchtet, so meine Seele zu Dir“); ferner, Hiob das. 17: **לִילָה עַצְמֵי נָקָר מַעַלִי וְעַרְקֵי לֹא יִשְׁבְּבוּן** = die in mir Wühlenden = die Nerven, kommen nicht zur Ruhe. — Auch das **עַרְוָנָת הַבְשָׂמָך** = Gewürzbeet (Hohel. 5, 13 und 6, 2 ebenso das (ז) **מַעֲרָנוֹת מַטְעה** (יהוקאל יז, ז) (ebend. 10) wäre demnach als besonders gut gepflegtes, gepflügtes umgewühltes Beet gut zu verstehen²⁾.

Die Weisen zeigen uns folgendes Bild:³⁾

In den tiefen Waldesgrund dringt der Sonnenbrand, und Wald und Getier lechzt nach Wasser. Da bilden die wilden Tiere, ihrer Wildheit vergessend, einen Kreis um die Hindin, um dieses lieblichste der Tiere, und fordern sie auf: richte du deinen Blick flehend nach oben! Was tut nun die Hindin? Sie wühlt sich

¹⁾ Rashi j. St. und in Jorl. 1, 20 übersetzt mit: "הנִצְעָק"

²⁾ רשי' שם בתב: ומנהמ' הבר, תערכ' עם להיו כערנת הבשם
אכן לא יתבנו דבריו עבל אבל לפי הנל נבל להשווות שני
הכפרושים ובה

³⁾ אמרו רבוינו האיליה חזאת הסירה שבחוות ובשחחות צמאות
לטמים הם מתקננות אלה שתלה עיניה לטרום מה ה' עושה חופרת
געמא ומוכנסת קרניה לתובכה ועיניה והקב'ה מרחם עליה והתחום פעללה
להם פים . וזה לשון רשי זל .

mit den Hörnern in eine Grube hinein und erhebt ein Geschrei. Der Heilige g. f. E. erbarnt sich nun ihrer, und der tiefe Abgrund läßt ihr Wasser emporsteigen.

Dieses Bild erinnert uns an Bekanntes. Wie war es in den Tagen Abrahams? Da raubten die Knechte Abimelechs den von Abraham gegrabenen Brunnen, „und Abraham wies den Abimelech zurecht wegen des Brunnens, den sie geraubt“. (אָרְיוֹ). — In den Tagen Jizchaks waren die Abrahambrunnen von den Hirten Abimelechs zugeschüttet worden. Doch entschied das Wahrzeichen, daß das Wasser dem rechtmäßigen Besitzer entgegensteigen sollte, und das Wasser stieg den Herden Abrahams entgegen. (Midrasch). Auch hierin, sprach Gott, sollst du deinen Kindern vorbildlich sein. So geschah es auch. Das Brunnenlied Israels in der Wüste lautete: „Steig empor, Brunnen, stimmet ihm das Lied an!“

Der Prophet Sacharja (13, 1) verkündet: „An demselben Tage wird sich ein Quell öffnen für das Haus Davids und für die Bewohner Jerusolaimis zur Entzündigung und zur Reinigung.“ Und ferner (14,8—9): „Und an denselben Tage, da strömt lebendiges Wasser aus Jerusolaim, die Hälfte davon gegen das Oftmeer und die Hälfte davon gegen das Westmeer. Im Sommer und im Winter wird es sein.“ Und Gott wird König sein über die ganze Erde. An demselben Tage wird Gott sein Einer und sein Name Einer.

So berichtet der Prophet Jecheskel (47, 1) von diesem erschauten Tage des einstigen Erstehens des Volkes Israel und des Gottesheiligtums auf Erden, wie ihn die Hand Gottes erfäßt und in die sich erhellenden Räume der Zukunft hineingeleitet.

„Und er führte mich zurück an den Eingang des Hauses, und siehe! Wasser entquoll unter der Schwelle des Hauses, gegen Osten“

Sprudelnd Wasser, in dem „alles genest und alles lebt“, und es entquillt unter der Schwelle des Hauses des Einen, dessen Name: Einer — so schauten die Propheten das Zukunftsheil Israels.

Auch dafür, daß Männer eines andern Volkes und Glaubens in der Stunde der Gefahr einen Sohn des jüdischen Volkes aufsuchen mit dem Wunsche, daß er seinen Gott, den Gott Israels, anrufe, damit im Heile des einen ibrischen Maimes auch den Andern Heil erwachse — auch dafür haben wir das Beispiel im Propheten

Zona, zu dem der Schiffsherr trat und sprach: Was schlafst du? Auf! ruße zu deinem Götter, vielleicht achtet der Herr auf uns, daß wir nicht umkommen." (Jona. 1, 6). Was uns in der Schau und in den Erlebnissen dieser vom Geist des Psalmlisten durchdrungenen Propheten vorbildlich entgegentritt wird einst zur Wirklichkeit und zum Gemeingut der Menschen werden. — Es kommt die Zeit, in der Kunst und Wissenschaft, die Errungenschaften der Zivilisation sich nicht als ausreichend erweisen die Menschen zu beglücken. Die Gefilde des edlen Menschentums werden trauern, und die Welt wird von der Sehnsucht nach dem Urquell der Wahrheit und Gerechtigkeit erfaßt, und man erinnert sich der gehezten „Hindin“, des verfolgten Israels, und ruft ihm zu: Auf! ruße zu deinem Götter אלה קורא לך, und es sprudelt die Quelle hervor „von unterhalb der Schwelle des Hauses“, „und das Haus Davids und die Bewohnerin ירושלים vollziehen ihre Entföndigung und Reinigung,“ und Gott wird König sein über die ganze Erde, Ein er und sein Name Ein er!" ח' אחד וישמו אחד. Danach schmachten die Söhne Korah's im seelenwollen Liede .
בֶן נְפָשֵׁי תְּעִיר אַלְקִים

3) בְּנַת יִשְׂרָאֵל בְּנָלוֹת צְמָחָה נְפָשִׁי So spricht die Israelsgemeinschaft im Exil. Nach dem lebendigen Gott durstet die Seele. Es ist kein unfruchtbare, ascetisches Schnachten nach einem der lebendigen, wirklichen Welt entzückten Gottesidol, nein, die Seele ist mit heißem Sehnen dem Götter zugewandt, der fort und fort lebt und besteht, wenn auch die Boten seiner Verheißung, die Seher und Propheten, zu Grabe gehen¹⁾. Ich, אָבָא וְאֶרְאָה, mit meinem Lebensinhalt, komme.

4) אֲפִיקוּ מִם הַיּוֹתָה לֵי Anstatt der erschunten „Wasserquellen“, der für den Seelendurst, wird mir die Träne zur Speise הַיּוֹתָה לֵי דְבִיעָתִי להם. Anstatt der freudigen Gewißheit:

„Siehe! Gott ist meine Hülfe! ich vertraue und zage nicht, denn mein Sieg und mein Preis ist Gott, er war meine Hülfe. Und ihr schöpfet Wasser mit Wonne aus den Quellen des Heils²⁾“

1) לאָל חֵי, שְׁחוֹא חֵי וְקוֹם אֶדְן נְחָם אַעֲיָף שְׁמָתוֹ המכטיחים אַלְוָן הנבאים אַבְלָה האלקים שְׁמַבְטִיחוּ חֵי וְקוֹם (ילקוט).

2) וְשַׁאֲבַתְּתָם מִים בְּשִׁזְׁוֹן וְשְׁמַתָּה בֵּית הַשּׁוֹאָבָה שְׁמָשָׁם שְׁוֹאָבָין רֹוח הַקָּדֵש (ילקוט).

(Jes. 12, 2—3) die Schmerzensträne Tag und Nacht; denn die Feinde rufen mir höhnend entgegen:¹⁾ „Wo ist dein Gott?“ Ich aber kann nicht auf die Trümmer meiner Größe hinweisen und sprechen: siehe, der Gott meiner Hülfe! wenn ich auch vertraue und nicht zage, weil ja Gott mein Sieg und mein Preis mir zu Hülfe gewesen **וַיְהִי לֵי לִישׁוּעָה**. —

5) **אֱלֹה אָזֶבֶרֶה**. Ja, wenn die Zeit wiederkehrt, wo ich, von Gott geschützt, von der Menge umgeben, mich und sie (die die Menge bildenden Menschen)²⁾ eilends fortbewegte³⁾, ihnen voranschritt, wo ich von Begeisterung getragen, über die Beschwerden des Weges dahinhüpfend, von Jubel begleitet und empfangen wurde — da könnte ich auf die höhnische Frage **אֵיכָא לְקִין** antworten.

Die Midraschweisen scheinen von **אָדָם דָם** = schweigen abgeleitet zu haben. Sie lassen **כָּנָתָת יִשְׂרָאֵל** sagen:

„Als wir zu den Wallfahrtstagen hinauf zogen nach Jerusalem, von Hütten geschützt, um vor Dir zu erscheinen, o Gott! da kamen wir mit unsren Söhnen in mächtiger Schar, und die Völker vor und um uns schweigen still — **וְהַאֲוֹמָתָה דָמִים לְפָנֵינוּ**. — Jetzt aber, da das Haus zerstört ist, sind wir es, die schweigen müssen. Darum heißt es: **אָדָם עַד בֵּית אֱלֹה אָזֶבֶרֶה** ich machte sie schweigen bis ich zum Gotteshause gelangte unter Jubel und Dankliedern“. (Tal. d. St.). — Nach diesem Einzuge in die Gottesstätte, nach solcher Gotteshuldigung inmitten der „festfeiernden Menge“ sehnt sich die Seele, diesem ist die Erinnerung gewidmet. **הַמָּן הַוְגָג** — von Begeisterung getragen, in ehrfürchtiges Schweigen gehüllt und von Jubel begrüßt — das brachte auch neidische, mißgünstige Völker zum Schweigen und machte ihre Frage **אֵיכָא לְקִין** verstummen.

6) **מִה תְּשֻׂחַחֵי** Nicht alle Spuren sind verschwunden. Auch im **גָלָת** hat Israel Mittel zu **אָדָם גָלָת**, um Feinde verstummen zu machen und die Kraft — **אָדָם אָדָם** — im Geistesflug sich zum **הַהְוִילִי** . . . **כִּי עַד אָדָנוּ** zu erheben. — Die große

(**לִמְהִי יִאמְרוּ בְּגָנְום אֵיכָא לְקִיּוּם וְאֵיכָא בְּשָׁמִים** (**תְּהִלִּים קְטוּז**))

²⁾ Wie wir oft bei **בָּם** den Plural angewendet finden.

³⁾ **אָדָם בְּלִ שְׁנָתוּ** von **דְּדָה**; vgl. Jes. 58.

Dankesschuld Israels verjährt nicht, „und wenn alle Opfer sistiert werden, das Dankopfer hört nicht auf“¹⁾.

Gottes Gnadenbeweise sind ohne Ende, und darum sind wir mit unserem Dasein und unserem Hoffen nicht zu Ende **הַסְדִּי ה' כִּי לֹא תָמִנוּ**.

Dieses klingt in unserem Sabbatliede wieder: **לَا תָבֹשֵׁי וְלֹא תִּכְלְטוּ מֵתָה תְּשׁוֹחָחִי וּמֵתָה הַחֲמִי? כִּי יְחִסּוּ עַמִּי דָודִי מִדְנָלְתִּי** und **וְגַבְנָתָה עִיר עַל תְּלָה** im Gefirapijut, ein reizendes, wehmüttig inniges Zwiegespräch zwischen Gott und seiner den Sabbatgruß ausstimmenden treuen Nation. Gott spricht: **בְּנַכְתָּי יִשְׂרָאֵל לֹא תָבֹשֵׁי עַמִּי וְגַבְנָתָה**. **כִּי יְחִסּוּ עַמִּי עַמִּי**.

Nach einer andern Auffassung (Hirsch, Siddur) wäre auch das **כִּי יְחִסּוּ** auf die angesprochene Tochter Zion zu beziehen. Doch scheint uns dies zu gewagt. Rührend ist der Trost, den, nach dem Midrasch, das sich selbst anklagende Israel seiner gebeugten Seele gibt: O, wir unterliezen es unserem Gott nach Gebühr zu danken, damals, als wir Ihm für so viele Wohltaten zu danken hatten. Wir wollen es nachholen, wir wollen unsere Dankspflicht in Zukunft nicht versäumen. Es kommt die Zeit, wo unser Dank laut wird für die Hilfleistungen, in welchen uns Gottes Aulitz entgegenstrahlt!²⁾

7 אלקי עלי נפשי תשוחח (7) Es ist, als ob der Psalmist, nachdem er seiner Seele und der Seele seines Volkes das bange, stürmische Trauern verwiesen, diese Trauer der gebeugten Seele vor Gott entschuldigen will. In dieser Trauer soll nicht ein verzweifeltes Ausgeben meiner selbst und des großen Zukunftgedenkens Israels, sondern ein Gedanken Deiner, Gott der Ewigkeit, liegen. **על בְּן אֹבוֹרֶךְ** Wie an dieses Gedanken der glorreichen Zeit im Jordantal sich die Trauer knüpft um den vermissten Himmelsgruß von meines geliebten Landes hohen und niedrigen Bergen herab, so knüpft sich wieder an dieses unaushörliche Trauern der Seele das ewige Gedanken meiner Seelengüter und das Bewußtsein, daß diese, daß meines Sinai und meiner „Hermonim“ Weihgrüße

¹⁾ אָם כָּל הַקְרֻבָּנוֹת בְּטַלֵּין קָרְבָּן תֹּודה אַיִנָּה בְּטַלָּה.

²⁾ כִּי עוֹד אָדוֹן. לֹא הוֹדִינוּ לְךָ בְּרָאָשׁוֹנָה שְׁעִשָּׂית עַמְנוּ אָנוּ מַזְדִּים לְךָ עוֹד כִּי עוֹד אָדוֹן אִמְתֵּי? בְּשִׁוְשִׁינָנוּ יְשֻׁעָתָ פָּנָיו (ילקוט).

nicht für immer verloren sind. Die in alle Welt hinausgestreuten Zionskinder gedenken Zions, und dieses Gedenken sammelt sie und stärkt sie zu stets erneutem Hoffen. — אלה אָזְבָּה עַל נֶפֶשׁ תְּשֻׂוָּה וְאַשְׁפָּחָה עַל נֶפֶשׁ עַל כֵּן אָזְבָּךְ! Das ist die Wechselwirkung im nationalen Geistesleben, die hier so gut wie im physischen Naturleben das Erstehen verbürgt. —

Die Midraschweisen haben dieser Klage: אלקי עלי נפשי תשטווחה noch die Bedeutung eines Wetteifers beigegeben. Auch Du, mein Gott, hast in Deinem niedergesunkenen Hause auf Moria, die hervorragende, geliebte Stätte Deiner Verherrlichung auf Erden verloren. Allein das berührt Dein unendlich erhabenes Wesen nicht. Die Himmelschöre sind nicht verstummt. Seraphim rufen ihr „Heilig“, Ofanim rufen Dir ihr „Gelobt“ zu. Du, Ewiger, thronst ja für die Ewigkeit und Dein Thronzirk überdauert die Geschlechter. Ich aber, das von seiner heiligen Stätte ins Galuth hinausgeschlenderte Israel, ich bin gebeugt und tief gekränkt.“ (Zalmut¹).

Einer näheren Erklärung bedarf dieses tief ergreifende Midraschwort nicht.

Von den nahen בְּכָל נֶהָרוֹת südöstlich nach der Grenze Kanaans blickend sendet Israel seine Klageseufer den heimatlichen Bergen zu.

Dort türmen sie sich empor, Berg auf Berg Wache haltend an der Grenze. Es ist das Gebirgstor, das sich hinter dem auswandernden Israel geschlossen. Wann wird es sich wieder öffnen?

8) **הַהְׁוָם אֶל תְּהֻם** — Flutgewoge — Galuthbrandung. — die stetigen Gefahren (das טִים drückt wie bekannt die Stetigkeit aus.), die Risse, an welchen Israels Schiff leicht zum Scheitern kommt. גָּלִich — von גָּלֵל, die rollende See, von Stürmen aufgewühlt. **רְשֻׁעָות** — Schaumberge lägenhaften Vorwurfs.

R. Simon bar Elasar meint: Jeder Spanne Wasser von oben kommt eine Wassermenge von drei Spannen vom Abgrunde unten entgegen. Hörtet wir nun anderseits, daß von unten ein zwei Spannen starker Wasserstrahl heraufdringe, so ist das Eine von der

¹ אלקי עלי נפשי תשטווחה אני הוא שמשתווחה אני הוא שמתקנא אני הוא שרוах ובוועס אתה מה איבכית לך שרפיט אומרים קדווש אופנים אומרים לך ברוך אתה ה' לעולם השב בכאך לדור ודור (ילקוט).

Flutung während der gottesdienstlichen Wasserspende und das Andere von — andern diesem Dienste feindlichen Fluten gesagt. R. Glasar sagte nämlich: Wenn man im heiligen Tempel am Feste das Opfer des Wassergusses verrichtete, da rief Abgrundtiefe der Abgrundtiefe zu: laß dein Wasser fließen! So höre ich die Stimme der wetteifernden Genossen, wie es heißt: „Abgrund ruft dem Abgrund zu unter dem Brausen deiner Röhren“...¹⁾.

So hört der Meister der Algada den Ruf der mit einander wetteifernden Naturkräfte, die sich in den Dienst Gottes stellen wollen. Steigt sonst die Flut zwei Spannen hoch, so sind es drei, sobald es עבדה gilt. Ein tiefes, unmeubares Sehnen zieht durch die dunkelsten Reiche der Natur, setzt Fluten in Bewegung und hebt Abgrundtiefen in die Höhe, bis sich das Verwandte trifft und das Getrennte eint. Von Pol zu Pol geht ein Rufen und Antwortnen. Wie die durch Himmelsernen getrennten „Genossen“ einander rufen und verstehen! Und dazwischen die vielen Millionen Menschenkinder, und unter den Millionen ist Einer, der solchen Ruf vernimmt und in sein Lied aufnimmt: Der Psalmist.

Вom wonnigen Fest des נסוך הימים und vom traurigen Galuth singt das Lied. Nicht größer ist der Abstand zwischen dem im hohen Norden stehenden von Eis und Schnee umhüllten „Fichtenbaum“ und der im Sonnenbrand des tiefen Südens emporragenden Palme und nicht stärker ist die „Sehnsucht,“ die sie zueinander zieht, als der Kontrast zwischen den Quellen des נסוך הימים in Jeruscholaim's wonnefüllten Mauern und dem Weidengezweig „an den Strömen Babylons“ und als die wehmutsvolle Sehnsucht, mit der sie קול צנוריך, im stillen Rauschen einander grüßen.

Die Algada benennt אל תחום mit נסוך הימים und עבדה und umwebt damit diese zur Zeit der נחרות בבל in der Zeit — ohne עבדה rauschenden Quellen mit der ergreifendsten — Lyrik.

¹⁾ ר'ש בן אליעזר אומר אין לך טפה מלמעלה שאין תחום ויצא לךratio י' טפחים והוא תנאי טפחים לא קשיא בגין בעבודה בגין בשאינה עבודה — אך אליעזר בשם בסבון את הימים בהן תחום אומר להביו אבע מימיך קול שני רעים אני שומע שני תחום אל תחום קורא לקול צנוריך (ילקוט)

9) **וַיָּמָם יִצְחָח** Am Tage und in der Nacht **שִׁיר**, sein Lied, wenn es auch die männliche Kraft mit der weiblichen Zartheit der Empfindung vertauscht — **שִׁירָה**, denn alles vollzieht sich ja **לְקוֹל צָנְרוּךְ** deinen „Leitungen“ — deiner Leitung folgend. Aus Tefila לְאָל חַי הַסְדָּה des Tags und des Nachts webt sich ein Gebet **הַסְדָּה** dem Gottes meines Lebens. **יִצְחָח ה' הַסְדָּה**. Er gebietet seinem **הַסְדָּה**, daß es sich bei mir einstelle oft plötzlich, unvermittelt als **נֶגֶלָה** sein, das den Vorfätern zugesichert und ihnen bekannt war. So auch **יִצְחָח ה' אֲתָךְ אֶת הַכְּבוֹד** (דברים כ'ה). die bestimmte **ברכה**. Er befiehlt sie neben dich hin, daß sie sich dir, deiner Tatkraft, beigeselle.

Diese offenkundige Liebe, **הַסְדָּה נֶגֶלָה**, lebt in der Galuthnacht in der Erinnerung, sie tönt in die Nacht hinein und benimmt ihr ihre Schrecken. Das **הַסְדָּה**, wie es „**וַיָּמָם**“ gewalztet hat, ist gewichen, das Lied, in dem es ausklingt, ist bei mir geblieben. **שִׁירָה עַמִּי**. Wenn wir unsre „**תְּפִלָּה**“ ausschlagen, so tönt uns aus **סְדֵר הַקְרֻבָּנוֹת** **שְׂוִירִי דָּוד** und aus dies Lied entgegen.

Die Tora selbst, indem sie unser Leben harmonisch regelt, heißt **וְעַתָּה בְּתַכְ�נוּ לְכֶם אֶת שִׁירָה**. So befahl Mosche seinem Volke die reine Tora ist von **עַבּוּדָה** erfüllt, und das Sinnens und ehrliche Forschen in der Tora ist reine **עַבּוּדָה**, sie durchdringen sich im und bringen zum Ausdruck.

10) **אָוֹמֶרֶת לְמַה שְׁבַתָּנִי** Dieses angsterfüllte „Warum“ klingt gar merkwürdig an das „Warum“ in Ps. 22 an „**לְמַה עָזַבְתָּנִי**“ — Vergleichen wir ferner dort V. 2, 3, 4 und hier V. 9, 10, 11 mit einander. Dort neben der Frage: **לְמַה** die Klage **עָזַבְתָּנִי** **וַיָּמָם יִצְחָח** und hier das: **אָקְרָא וַיָּמָם וְלֹא חָעֵנָה לִלְהָ וְאַיִן דְּמִינְהָלִי** und **וְאַתָּה קָדוֹשׁ יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל**, dort **הַסְדָּה וְלֹילָה שִׁירָה עַמִּי** hier: **בְּאַמְרָם אָלִי כִּל הַיּוֹם אַיִהָ אַלְקִין!** Es ist, als ob die einander entsprechenden Verse der beiden Psalmen wie Frage und Antwort zusammenstimmten. — Dazu kommt, um unsre Aufmerksamkeit auf die Kongruenz dieser Stelle zu lenken, daß Psalm 22 **עַל אִילָת** gesungen worden, was — nach Rashi — einen Hinweis bedeutet auf **יִשְׂרָאֵל שֶׁהָיָה אִילָת אֶחָבִים** הנְשֻׁכְּפָה כְּמוֹ שָׁחָר („**שִׁיר ז'**“), auf dieselbe Hindin, die uns hier im Bilde im **כָּאֵל תַּרְגּוֹן** im Walde schmachtend erscheint. —

Fügen wir noch hinzu: dort in Ps. 22, ist nach dem Worte der Weisen von der Zeit Hamans die Rede, von jener Zeit höchster Gefahr für **בְּנֵי אָסָתָר**, als **לְמַה עָזַבְתָּנִי** in diesem ihrem Schmerze

Ausdruck gab. Hier ruft der Psalmist und durch ihn die Israelgemeinschaft **לְאֱלֹהִים כָּלֶב** „zu Gott meinem Fels“, der von jeho mein Fels gewesen, an dem sich Brandung und Woge, **מִשְׁבֵּרַךְ וְגַלְיָךְ**, gebrochen.

אֹוִיב קָדָר בְּלֹהִין אָוִיב der Feind — der prinzipielle Feind drängt, und ich kann nicht aufrecht stehen, denn ich bin in meinem ganzen innern Dasein getrübt.

11 **בָּרֶצָח בְּעִצּוֹתִי** Zerrissenheit in meinen Gebeinen — das gibt dem Hohne der Stoff zu der Frage: **אֵיךְ אַלְקִיּוֹת**.

Oben (B. 4) hieß es ohne Namensnennung des Subjekts **בְּאָמָר אַלְיָם צָוָרִי אֲוִיב** einfach.

Im Laufe der Galuthzeiten nimmt die in der Lust liegende Frage, die Juden- oder die Judengottfrage, bestimmte Gestalt an. Zur Zeit des babylonischen Exils, **גָּלוֹת בְּכָל יִזְרְעָאֵל**, war die Frage vorwiegend politischer Natur, im **יְמֵינוֹ** nahm sie einen prinzipiell religiösen Charakter an, während **גָּלוֹת אָדוֹם** die persönlich gehässige Seite der Frage als einer — Rassenfrage hervorkehrt. Damit nun die wenigstens dem Scheine nach ausgeprägte Subjektivität der Fragesteller bezeichnet werde heißt es hier nicht **בְּאָמָר אַלְיָם** sondern **בְּאָמָר צָוָרִי**. Bedenken wir, daß die bis zur Sektirerei ausgeartete Spaltung innerhalb der Judenheit stets und besonders im **יְמֵינוֹ** den religiösen und politischen Feinden Israels Angriffspunkte dargeboten hat, so gewinnt das **בָּרֶצָח בְּעִצּוֹתִי**, als Grund zu seiner eigentliche Bedeutung.

12 **מַה תְּשֻׂחַחֵי תְּהִמֵּי** Die Abstufungen entsprechen den bald niedergebeugt stummen, bald flagend, anflagend, ja tobend sich äußernden Seelenzuständen, **הַוְהִילִי** der beschwichtigende Ruf für diezagende Seele, sie möge hinharren zu Gott, wenn auch die Erscheinungen in der Gegenwart der Hoffnung keine Nahrung geben.

So schließt auch der wundervolle Psalm 131, in dem der fragenden Seele wie einem zu entwöhnen Sängling die Lehre der Entzagung zugeflüstert wird, mit „Harre aus Israel, zu Gott hin!“ **וַיהֲלֵל יִשְׂרָאֵל אֶל ה' מִעֵדָה וַיְעֵד**. Ich habe es aufgegeben, das tiefe Rätsel zu lösen, in die Geheimnisse der Gotteswaltung einzudringen. Das Endergebnis ist wie dort **סֹבֵב הַוְהִילִי לְאֱלֹהִים**!

Kap. 43.

Allgemeines:

Dieser Psalm gehört seinem ganzen Inhalte nach zum vorausgegangenen Psalm 42, dessen Fortsetzung er bildet. Das ist auch äußerlich zu erkennen an der fehlenden Überschrift am Anfange und an dem mit dem Schlüssestrain des Ps. 42 gleichlautenden **מֵה תִשׁוֹחַחְתִּי וָנָא** am Ende unseres Ps. 43. Wir haben auch bereits in der Besprechung des Ps. 42 (unter „Allgemeines“) mitgeteilt, daß nach Rashi das dreimal wiederkehrende **מֵה תִשׁוֹחַחְתִּי** den drei Galuthperioden entspreche, und daß die Selbstermutigung in diesem Leid am Schlusse unseres Psalms dem edomischen Galuth gelte.

Nach den Midraschweisen ist mit dem **אֲחִיד**, mit dem lieblosen Volk, gegen das der Psalmist Gottes Gerechtigkeit aufruft, **אָדוֹם** gemeint. Es ist ein Volk gemeint, das entgegen seiner Behauptung, Maudatar des Rechts und der Menschenliebe zu sein, wahre Menschenliebe nicht kennt und im Namen der Kultur mordet.

שְׁפָטַנִי א' וַיְכַהֵךְ רַבִּי „Richte Du mich, o Gott und führe Du meine Rechtssache!“

Menschenrichter fällen ein hartes ungerechtes Urteil über mich, über Israel. Diesen bin ich das fluchbeladene von **בָּבֶל** und **צִין** her — vorbestrafte Volk. Dafür wurde Israel von Rom ausgegeben, damit diesem von Gott streng heimgesuchten Volke gegenüber das grausamste Unrecht, Mord und Raub, als Recht erscheine.

בָּבֶל trat als Zerstümmerer auf, und an den Namen Nebukadnezar heftet sich der entsetzliche Titel **חֹלֵשׁ עַל נָוִים** (Jes. 14, 12). — Der Herrscher über **צִין**, der wahnslustige Narr Antiochus, wollte sein Bild auf den Altar des **יְהִיד וּמִיחָר** setzen.

Rom herrschte und tyrannisierte im Namen des Rechts. Rom machte sich zum Wort- und Schwertführer der großen Kultur- und Rechtsidee, es warf sich zum Richter auf in den Streitigkeiten der jüdischen Königsfamilie Hyrcans — Aristobulus, es gab Juda einen König: Herodes.

Von Rom wurde die jüdische Frage aufgerollt und gelöst, und wir wissen es ja, Israel hat dabei den Prozeß verloren.

Das **שְׁפָטַנִי**, mit dem unser Psalm beginnt, leitet die Beurufung ein, die das von **אָדוֹם** gerichtete und zugrunde gerichtete jüdische Volk bei seinem Gotte einlegt.

Einzelnes.

1) שפטני (נִי לֹא חַסֵּד) Wenn die Gesamtheit den Boden des Rechts und der Menschenliebe verlassend zum חסיד נִי wird, so findet sich nur zu leicht der einzelne איש מרמה ועולה, der sich als solcher hervortun will.

Der Gesamtheit, dem חסיד gegenüber ist נִי, der auszutragen, ein geschichtlicher Prozeß. Menschenrecht und Menschenwürde sind im Streite mit den finstern Gewalten des Nationalhasses und der Nationalüberhebung.

Dem einzelnen gegenüber ist es ein Kampf, Mann gegen Mann, um Leben Ehre und Vermögen, und da ist der Ausdruck תפלתני, laß mich entrinnen, am Platze.

2) אלהים ונחתנו (כִּי אַתָּה) Dieses Klingt an das למה נחתנו in Ps. 60 so deutlich an. Ps. 60 aber ist, wie dies seine Überschrift merken läßt, gegen אדום gerichtet¹⁾. Im edomischen Galuth sind keine Grenzen der Dauer abgesteckt. Für dieses Galuth ist nicht wie einst für das Ende vorans gesagt und nicht wie für נלות מרן und נלות יין das Ziel in prophetisch absehbarer Zeit hinausgerückt. Hier schweigen die Stimmen der Propheten. Treffend bemerken die Weisen zu dem jesajanischen Vortrag: (Jes. 21, 11)¹⁾ מושא דומה אליו קורא משער : זה אדום מושא דומה אליו קורא משער : זה אדום Galuthgebiete herrscht Schweigen. Der ganze prophetische „Vortrag“ mit seinem בקר וגם ליליה ist ein Dolmetsch dieses Schweigens. —

Darum heißt es zum Unterschiede von למה קורא אל in Ps. 42, 6 hier: אלהך בלהץ אויב = ich ziehe umher im Drucke des Feindes. Es ist ein, soweit menschliche Einsicht reicht, planloses Ziehen nach vor- und rückwärts.

3) שלחה אורך (נִי לֹא חַסֵּד) Dem mit seiner düstern menschengehässigen Anschauung trete Dein Licht, אורך, entgegen, und dem איש מרמה mit seinem Trug biete אברך, deine wahrhafte Treue das Gegengewicht. So entreißen mich die Geleitsboten des Lichts und der Wahrheit dem trüben Wandel in lichtloser Ungewißheit

¹⁾ Vgl. Raschi das. zu בינו המלה.

¹⁾ So auch nach Raschi z. St. Nach Kimchi jedoch mit „דומח“ der Sohn des ל' ישמעאל gemeint.

(ךְתַּדְרֵךְ אֶת-הָלֵךְ), sie leiten mich zielbewußten Schrittes und bringen mich nach Deinem heiligen Berge (הַמָּה יִנְהֹנוּ יְבוֹאָנוּ אֶל-הַר-קָדֵשׁ). (Bgl. עֲדָה).

4) **מִשְׁבְּנָתְךָ** zu **הַר קָדֵשׁ** und **וְאֶבְוָאָה** **אֶל מִזְבֵּחַ** werde ich gebracht, und von da komme ich selbständig und selbstbewußt **בְּבוֹחַ אֶלְקִים**, zum Altar Gottes. Damit wird der Erziehungs weg gezeichnet, den Israel bis zur Höhe seiner Aufgabe zu nehmen hat. Einst erreicht Israel diese Höhe. Der Weg heißt viele edle Opfer, doch Israel sieht den Altar Gottes aufgerichtet und jubelt mit seinem Könige dem Gottes seiner Wonne entgegen.

Das ahnt, das schaut und fühlt der König David und er ruft es aus: **וְאַזְכֵּן אֶלְקִים אֶלְקִי** und so will ich Dir mit Harfenklang danken, Gott, mein Gott!

5) **מִתְּשֻׁתָּהָהִי** Es wird hier angeredet, obwohl nur im vorhergehenden Ps. 42 in **צְמַחַת נְפָשִׁי** und **עַל נְפָשִׁי** das Schmachten der Seele dargestellt wurde. Aus diesem Umstande können wir uns die ohne dies begründete Annahme der Zusammenghörigkeit der beiden Psalmen bestätigen.

יִשְׁוּעָה פָּנִי Hier wie in Vers 12 des vorigen Ps. heißt es: während es das. V. 6 in der sonst ganz gleichlautenden Ansprache **יִשְׁוּעָה פָּנִי** heißt.

Nimmt man auf Grund des Midraschwortes mit (Ps. 42, 3) an, daß das dreimalige¹⁾ **מִתְּשֻׁתָּהָהִי** auf das dreimalige גָּלוּת, nämlich auf גָּלוּת בָּבֶל auf גָּלוּת יְהוּנָה und auf גָּלוּת אֶדוֹם Bezug habe, so entspricht der historischen Reihenfolge nach das erste dem ersten גָּלוּת בָּבֶל, das zweite dem zweiten גָּלוּת יְהוּנָה und das dritte dem dritten גָּלוּת אֶדוֹם.

In Babylonien nun entbehrten die Exilierten gewiß schmerzlichst die Unmittelbarkeit der nur an der geheiligten Stätte in Jerusalem sich offenbarenden Gotteserscheinung, die mit גָּלוּת שְׁבִינָה, die mit **יִשְׁוּעָה פָּנִי** bezeichnet wird; der erhabene Gottesgedanke und die Pflege der **תּוֹרָה** hingegen ersitten keinen völligen Abbruch. Diese teuren Güter Israels befanden sich in den Händen und Lehrhäusern der unter dem Namen "חרש ומשגנ" (s. II. Kön. 24) mit ausgewanderten Meister der Thorasforschung in sicherer Hüt. (סְנַהְדָּרִין לְה פְּה).

1) Es sind nur die drei גָּלוּת genannt, die für König David in der Zukunft lagen, während גָּלוּת מצרים der Vergangenheit angehörte.

הַרְשׁ אֶלְקָנִי, war den auch im babylonischen Exil von dieser genannten Garde der „Tausend“ geleiteten thorabeflissenen בְּנֵי נָלוֹת nicht abhanden gekommen, und auch nicht das aus dem Thoraleben das Innere des Volkes und der Familien durchdringende Heil: יִשְׁעָוֹת פָּנִי¹⁾). —

Was diesen בְּנֵי נָלוֹת unerträglich fehlte, das war die unmittelbare Verbindung mit der נָלוֹת שְׁבִינָה, die auf absehbare Zeit, wie vom Propheten voraus verkündet worden, ausgekehrt sein sollte. —

Auf יִשְׁעָוֹת פָּנִי vertröstet darum der Psalmist seine mit der Seele seines Volkes vereint schmachtende Seele. —

Anders war es im גָּלָوت אֲדֹם, und war und ist es im גָּלָות יִזְרָאֵל. Da waren und sind die feindlichen Angriffe hauptsächlich gegen das Geistesleben Israels und die Reinheit seines Gottesbegriffes gerichtet. Da war es der hellenische Schönheitskultus und später der Kultus der Inkarnation, der das ganze jüdische Glaubensleben in seinem tiefsten Grunde gefährdete, und es fehlen die starken Vollwerke der Schulen der Tannaim und Amoraim, die dem vom Mikdash geschwundenen נָלוֹת-lichte als Abschattung und dem Asyl dienen möchten. דבר ה' מִירּוֹשָׁלָם-שְׁבִינָה

So viele edle jüdische Märtyrer das אֲחֻדּוֹת ה' mit ihrem Blute besiegten, dennoch waren und sind angesichts der über Israels Wesenseigentümlichkeit hinflutenden Zeitströmungen יִשְׁעָוֹת פָּנִי אלְקָנִי gefährdet, und darum der Trost für diezagende Seele: עוד אָדוֹן יִשְׁעָוֹת בָּנִי וְאֶלְקָנִי!

¹⁾ Unter den Augen des im Exil lebenden Propheten Jecheskel und unter der von Jeruscholaim nach Babel reichenden Wermacht Tirmijas stehend widerstanden die בְּנֵי נָלוֹת den Selbstvergötterungseditiken Nebukadnezars, die den an דְּנוּאֵל חָנָנִי מִישָׁאֵל עָזָר' geschehenen נְסִים gegenüber schwanden und einer milden Behandlung Platz machten.

Selbst das in Israel eingerissene fremdweiberwesen mit seinen traurigen Folgen konnte den Einfluß des הרש וּמְבָנָר nicht aufheben. War es ja dieser Einfluß, der der späteren heldenhaften Purifizierung durch Ezra den Weg ebnete und die Herzen der Reumütigen öffnete. (S. "גָּדָא ט' י").

²⁾ Auch zu Zeit des גָּלָות אֲדֹם war Babel das Asyl für die Thora-forschung, die dort unter רב וּשְׁמוֹאֵל in den berühmten, hochbedeutenden Schulen von Sure Pumpaditha u. a. zur Blüte gelangte.

Kap. 44.

Allgemeines:

Nicht durch seine eigene Kraft siegt der Mann, und nicht durch seine Heeremacht erringt sich ein Volk seine Stellung im Staatenleben. Diese große Wahrheit wird an den Kämpfen, Siegen und Niederlagen Israels nachgewiesen. Mehr als irgend ein Volk auf Erden zeigt das Volk Israel in allen bedeutenden Phasen seiner Geschichte und durch sein all die bösen Stürme überdauerndes Dasein, daß Gottes heiliger Wille allein es sei, in dem es Halt und Gewähr gefunden und noch immer findet. — Diese Stürme haben Israel von Mizraim her, in der Wüste und im bewohnten Land umtobt, sie haben seine Heiligtümer zu Boden gerissen und es selbst aus seinem Lande hinausgefegt und in die Welt hinans gestreut. Am wüstesten tobten diese Stürme in den in die endlos lang sich dehutenden Perioden des נַדּוֹת אֲדוֹם hineinfallenden Zeiten. Da waren die Furien der menschlichen Leidenschaften losgelassen, und mit dem Bruderhasse und der Glaubensfanatik loderten die Scheiterhaufen empor, die in den Zeiten jüdischen Martyriums unserem Volke so viele Hunderttausende edler Opfer gekostet.

Von diesem נַדּוֹת אֲדוֹם, das der vorige Psalm kurz berührt, singt unser Psalm in traurigen Weisen, ohne jedoch bestimmte Zeiten und Männer mit Namen zu nennen. — Wer in und mit seinem Volke lebt und sich die Geschichte seines Volkes besonders im Mittelalter gegenwärtig hält, wird zu den traurigen Geschichtsdateien, die in unserem Psalm erschaut worden, die richtigen Namen finden. Er wird aber auch den Namen unseres Gottes, יְהָוָה, erkennen, vor dem all die Größen blutiger Verfolgung und Barbarei in Nichts vergehen. Der Psalm hat eine ausgesprochen nationale Tendenz. Es ist bedeutsam, daß der ganze Psalm in allen seinen Versen — bis auf die drei Verse von 5, 7 und 16 — im Plural gehalten ist, während die beiden vorausgegangenen Psalmen 42 und 43 in allen ihren Versen ausnahmslos im Singular reden. Einen Grund hierfür wollen wir bei der Besprechung der Einzelheiten des Psalms zu finden versuchen.

Der erwähnten Tendenz entsprechend möchten wir den Psalm folgendermaßen einteilen:

Vers 1—2: Überschrift und Einleitung.

Vers 3—9: Die von den Vätern überkommene Lehre hat sich in der Geschichte der nachkommenden Geschlechter bewährt: Hülfe ist bei Gott, Sein ist der Sieg und Ihm gebührt das Lob.

Vers 10—17: Auch an Unglück und Verlassenheit hat es in unserer Geschichte nicht gefehlt, und unter dem Hohn der Hasser türmten sich uns die Fragen empor gegen die walende Vorsehung Gottes.

Vers 18—27: Diese Fragen, für die menschliche Vernunft nie eine Antwort finden kann, konnten unsern Glauben an die ewige Gerechtigkeit und die Hoffnung auf die nie ganz verschwundene Liebe unseres Gottes nicht erschüttern.

Mit einem an diese scheinbar schlafende, mit Gerechtigkeit geprägte Gottesliebe gerichteten tiefergreifenden Weckruf und einem nochmaligen flehentlichen Ruf nach Gottes rettender und befreiender Gnade schließt der Psalm.

Einzelnes:

1) **לְמַנֶּצֶחָ לְבָנִי קָרָה מִשְׁבֵּיל** In Ps. 42 lautete die Überschrift: **לְמַנֶּצֶחָ מִשְׁבֵּיל לְבָנִי קָרָה**. Dort war's der erste Erguß beim traurigen Anblick. Auch dieser zeugt von einem Blick sinnender, sich vertiefender Betrachtung. Doch treten beim ersten unmittelbar empfundenen Weh die Einzelercheinungen nicht so klar hervor. Der erste Gesamteindruck ist vom betrachtenden **מִשְׁבֵּיל** aufgenommen und in einem vom „Meister“ **מִשְׁבֵּיל** genannten Ton- und Lehrstück wiedergegeben. Der **מַנֶּצֶחָ** wappnet sich mit der Ruhe des **מִשְׁבֵּיל**, indem er daran geht das Leid der eigenen schmachtenden Seele zu schildern. Doch ist aus dieser Selbstbetrachtung, wenn sich auch in diesem „Selbst“ das Zinnenleben eines ganzen Volkes spiegelt, kein lehrlich abschließendes Ergebnis zu erzielen. — Ein solches Ergebnis, das sich nur aus den in ihrem — kausalen Zusammenhänge betrachteten Einzelphasen der Volksgeschichte gestalten kann, gewinnt der Psalmist, nachdem er das Einzelleid der aufeinander folgenden Geschlechter seines Volkes sich zum Bewußtsein gebracht und mit der sich aufgezwungenen Ruhe des Historikers die Reihe der scheinbar auseinander fallenden Begebenheiten mit dem einheitlichen Bande der Betrachtung umschlungen hat.

Da baut sich aus dem Einzel- und Gesamtweh, aus den Lehren der Zeiten und Geschlechter und aus den geeinten Kräften des

Empfindens und Erforschens heraus der „Lehrgesang“, das „מְשֻׁבֵּל“, wie es die Überschrift unseres Ps. 44 an ihrem Ende nennt. —

2) **אלקים** Was Du, o Gott, in den Tagen der Väter, in jenen Tagen der Vorzeit getan, war ein grundlegendes Wirken für die späteste Nachwelt, es war **בעל פעל**. Das haben wir mit unseren Ohren vernommen, das haben uns unsere Väter erzählt, und so ist es uns unumstößlich wahr.

3) **אתה** Wir unterscheiden **אתם**, **נווי**, **אם**, **ם** und **לאם**, welche Worte alle ein größeres Gemeinwesen bezeichnen. Hier sind **נוויים** und **אמים** genannt¹⁾. Volksmassen hast Du vertrieben und sie, die

1) Vgl. קד, der hier das **לִמְדָה** nicht zur Wurzel gehörig rechnet, während er dies in Vers 15 im Worte **בלאמים** natürlich wohl tut.

Nach S. D. Luzzato, erwähnt von Mecklenburg in seinen *הכרת הארץ* zu בג' בראשית ב"ה. **אֹם**, **אָוֹמָה**, **וְהַקְבִּלה** so: bezeichnet die Stammesgenossen, die durch Geburt, Gewöhnung und Erziehung zusammengehören, ohne einer geordneten einheitlichen Leitung eines Fürsten oder auch nur eines Stammeshäuptlings, nach feststehendem Gesetz zu folgen. Die Mitglieder werden durch die sich forterbende Sitte und die dem Familienoberhaupt von Natur zustehende Autorität wie Kinder im Mutterhause (**בָּנָה**) in patriarchalischer Weise zusammengehalten. **אֹם** ist ein natürlicher Verband von Angehörigen desselben Stammes, ohne politische Organisation und dynastische Spitze. Von solchen Stammverbänden ist in 117 V. 1 die Rede, wo mit **כָל הָאָמִים** auch, ja ganz besonders die im darauf folgenden Ps. 118 apostrophierten **יְרָאֵי ה' בֵּית אַהֲרֹן** und gemeint sein können:

אָוֹמָה bezeichnet ebenfalls wie **בָּנָה** einen durch natürliche Familien- und Stammesbeziehungen (unter welchen die Sprache eine Hauptrolle hat) zusammengehaltenen Verband, nur, daß dieser eine bestimmte politische Organisation hat, deren Form in die Spitze einer Regentschaft oder einer Monarchie ausläuft.

Wie das Wort **אָוֹמָה** eine Erweiterung des Wortes **בָּנָה** darstellt, so ist der Begriff, den **אָוֹמָה** ausdrückt, der weitere Ausbau des in **בָּנָה** enthaltenen Begriffes.

בְּנָה, bezeichnet den Staat, das Königreich in der von der ursprünglich patriarchalischen — mutterhaften Bedeutung losgelösten, vorwiegend national-politischen Form.

Im Talmud wird an mehreren Stellen die Definition gegeben **אֵין לְאָם מֶלֶכְיָה**. **אָלָא מֶלֶכְוֹת**. Ebenso übersetzt Onkelos überall mit Königreich. Nach dieser Auffassung erklärt es sich, daß wir wohl mit possess. Suffixierung finden wie: (1. B. M. 25, 16) **שְׁנִים עֲשָׂר נְשִׁיאִים לְאָמָת** (4. B. M. 25, 15) und ebenso mit dem stat. constr. in **אָבָת בֵּית** **רָאֵש אָמוֹת** **בֵּית** **אָבָת** (4. B. M. 25, 15) niemals aber **בְּנָה**. Der Begriff **לְאָם** schließt in seinem selbstständig souveränen

Wäter, die Gründer unserer Tradition, an ihre Stelle gepflanzt.
Stammeinheiten (**בָּנִים**) hast Du zerschlagen, zerbrochen und sie, die Neugepflanzten, sich ausbreiten lassen.

4) **כִּי לֹא** Israel trägt seinen Rechtstitel nicht auf der Spitze des Schwertes. Deine Rechte, Gott, führt Israels Schwert, Dein Arm hilft den Kriegern und Dein Wohlgefallen ist's, von dem in erster Linie das Gelingen abhängt. Du hattest Wohlgefallen an den Vätern, darum führten sie das Werk, Dein Werk, zum glücklichen Ende.

5) **אַתָּה בָּנוֹ** Jedes einzelne nachlebende Geschlecht hat es anzuerkennen, und jeder König aus Davids Geschlecht hat es zu bezeugen: „Du bist derselbe noch, mein König, Gott!“ Befiehl zu allen Zeiten Hilfe für Jakob.

6) **כֵּךְ** Ob es gilt die augenblicklichen Bedränger niederzustoßen oder dauernde Widersacher in den Staub zu treten (**צְרִינוּ קְמִינָנוּ**) — alles durch Dich und in Deinem Namen.

7) **כִּי לֹא** Denn jeder einzelne Schütze und jeder einzelne Fechter hat sich zu sagen: Nicht mein Bogen ist's, auf den ich vertrauen darf, und nicht mein Schwert kann mir helfen! Wie die

Wesen das Verhältnis des Ungeeigneteins aus. Wenn in Jes. 51, 4 in **וְלֹאָמַר אֶלְيָהָוֶן** ein solches Verhältnis obzuwalten scheint, so ist dies erstens nur in Beziehung zu Gott, der dort spricht, gedacht und sind zweitens (**בְּנֵי לֹאָמַר**) hinzu zu denken, wie dies die Pluralform **הָאָוֶן** zeigt. —

Ein Analogon hierfür dürfte sich in den Worten **שֶׁד וְלִשְׁדָה** finden. Vgl. den geistreichen Ausgleich des Widerspruches zwischen **בְּמַדְבָּר יְהֻנָּה וְלֹא שְׁבוֹת טַז לֹא**, vom uns angeführt zu Ps. 52, 4.

Bezüglich **אָוָם**, ist noch zu bemerken, daß diese Bezeichnung auch sonst angewendet wird, wo es sich um die Zusammenghörigkeit eines Stammes und einer fest zusammenhaltenden Masse handelt. So in **מִס' נְגִיעַת פֵּא מִיה'** wiederholt: **וּלְוקִין בֵּין הָאָוָם לְפָסִין** und **אוֹשְׁחַלְבָה לְהָאָוָם** (Vgl. **עֲרוֹךְ אָמֵן חֵרֵב נָונֵעַ בָּאָוָם** **פְּטַמְּחַת מִיה'** und so in **טְהִרְתָּה** wo es heißt: **בְּמַעַט נְקָרָאִים אָוָם**.

Anderseits ist es klar, daß bei **הַוְלוֹחוֹת לְאָמֵן נְאָמֵן** bei derselben Mutter nicht an zwei durch Rassenunterschied getrennte Stämme gedacht werden kann, und daß dort die Einheit des **בָּנִים**, nicht durch die Eigentümlichkeit der Rassen, sondern durch die politische Organisation des Staates gebildet wird.

Sache des ganzen Volkes auf Gottes Wohlgefallen allein gestellt ist, so leitet sich die Einzelbravour zurück auf den Namen Gottes.

8) כִּי הַשְׁעָתָנוּ Uns hast Du geholfen und unsere Hasser hast Du beschämt. Die uns gewordene Hülfe strafte alle noch so strategisch und politisch berechtigten Berechnungen der Feinde Lügen und brachte den Hassern Täuschung und Schande.

9) בְּאֶלְקָם So wie wir fortwährend in Gott unsere glanzvolle Erhebung fanden (הַלְלָנוּ), so wollen wir für ewig Deinen Namen dankend preisen. In der accusativen Verbindung von נָדָך und שָׁמָך (nicht לְשָׁמָך) liegt der Ausdruck des innigen Anschlusses unseres Geschickes an den Namen Gottes. —

10) אֲנָה זְנָה Hier beginnt die Aufzählung all der unserem Volke zuteil gewordenen harten Heimsuchungen während der Galuthzeiten. Es ist dies diekehrseite des im Bisherigen erglänzenden Ehrenschildes der Nation. Schmach und Gottverlassenheit sind bei Israel eingefehrt. Du warfst uns hin und Du willst unsere Heerscharen auch jetzt noch nicht hinausführen in die Freiheit וְלֹא תִּצְא.

(11) תְּשִׁבְנָנוּ So läßest Du uns stetig zurückweichen (רְשֵׁי) אַחֲרָיו, und unsere Hasser buntent Deine uns zugemessene Ungnade für sich aus, sie plündern uns, jeder soviel er für sich erhöchen kann שָׁכוֹ לְמוֹ, wie Raschi wieder treffend bemerkt: בָּזָזוּ נְכִסְינוּ אִישׁ לוֹ. Sind wir ja wie Vogelfreie der Willkür eines Jeden preisgegeben.

12) תְּהִנָּנוּ Zuerst der Menschenwürde entkleidet, den Schafen gleich geachtet und so — nicht einmal als zusammengehörige Herde unter die Völker hingestreut, בְּצָאן לְמַאֲכָל.

13) תְּמִכּוֹר Du sprichst den Wert deines Volkes aus und so verkauft Du es. Was Wunder, daß die Käufer kaum einen Spottpreis bieten.

14) תְּשִׁימָנוּ In sozialer Hinsicht, in unserem Familien- und Gesellschaftsleben sind wir bei den Nachbaren und im Kreise unserer nächsten Umgebung verhöhnt.

15) Als Volk sind wir den Völkern ein Stichblatt des Witzes und verspottenden Gleichnisses. Unter den staatenbildenden Nationen, בְּלָאָמִים erregt unser Dasein ein Schütteln des Hauptes.

16) כָּל הַיּוֹם Das fühlt jeder Einzelne im Volke Israel als eine ihm angetane Schmach בְּלִימָה נָנָדי und er fühlt es unaufhörlich,

und die Schamröte, die mein Angesicht bedeckt, bedeckt mich selbst in meinem innersten Wesen, בְּשַׁת פָּנִי כִּסְתָּנִי. Das Vergehen des Einzelnen wird Gesamtisrael zugeschrieben, und der Schimpf, der Gesamtisrael trifft, verlegt jeden Einzelnen in Israel auf's tiefste.

17) מִקְוָל Ob nun der Hohn in lauter Lästerung mir entgegen geschlendert wird, oder ob der Feind und der Nachgierige mich mit ihrem innern Grimmie verfolgen.

18) בֶּל זֹאת Hiermit geht der Psalmist zum Nachsatz zu dem aus B. 10—17 bestehenden Vordersatz über. Die Schrecknisse des נִלּוֹת trafen uns mit vereinter Wucht, בֶּל זֹאת; sie trafen uns, unmittelbar unser eigenstes Wesen berührend (durch das accusativische בָּאָתָנוּ ausgedrückt), und dennoch vergessen wir nicht Dein!

19) לֹא נִסְגֵּן Ist in B. 18 das pflichtgemäße Festhalten am Bunde mit Gott, dessen Israel nie ganz vergessen, betont, so wird hier die unveränderbare Liebe zu Gott, die edle Gabe des Herzens, hervorgehoben. „Unser Herz wich nicht zurück“, und wohin das Herz zieht, dorthin leuchtet sich der Schritt. Dankbares Gedenken (וְלֹא שָׁكְרָנוּ) wahrhafte Bündestreue (וְלֹא נִסְגֵּן אַחֲרָךְ) nimmer zurückweichender Herzensdrang (בְּבִרְיתְּךָ) und der von dem Gottespfade nicht austiegende Schritt (וְהַטְּאַשְׁרָנוּ מִן־אַרְצָךְ) — diese Eigenarten schützen unser Volk vor dem Fall — vor dem Verfall in finstern Zeiten.

20) בְּיַד־כִּתְבָּנוּ Wir sind wahrlich nicht verlegen, für das Bild: das Original zu finden und brauchen es nicht mit Kindheit gerade im babylonischen Galuth unter den am Euphrat herrschenden Tyrannen zu suchen. Das alte und mittelalterliche, das politische und das kirchliche Rom hat genug „Uingeheuer“ gestellt, auf die des Psalmisten Seherblick gefallen sein kann. Das jüdische Ghetto war und ist — da, wo es noch besteht — der Sonnenseite des Völkerglücks entrückt, und all die tausende Opfer mittelalterlicher Autodafés und neuzeitlicher Pogroms deckt der Todeshatten. Du bist es, o Gott, auf dessen Geheiß diese Uingeheuer dein Volk zerfleischen und Todeshatten uns, die Kinder und Verbreiter der göttlichen Leuchte, bedecken. Könnte es da nicht geschehen, daß wir irre wurden an der Allmacht und der Gerechtigkeit unseres Gottes, dessen Volk so elend, und an der Ohnmacht und Nichtigkeit der Götter, deren Befehler so glücklich sind?

21—22) **הָלָא אַלְקִים — הַלֵּא שְׁבֹחֶנוּ** Doch nein. Nicht nur unseres Gottes, auch des Namens unseres Gottes vergaßen wir nicht. Es geschah nicht¹⁾, daß wir Gott, den einzigen Gott, im Herzen bekennend, seinen heiligen Namen auch nur zum Scheine vergaßen, und daß wir zu einem uns aufgezwungenen fremden Gottes unsere Hände erhoben, denn das innere Bekennnis des einzigen Gottes verbot uns ja solches Spiel der Zwei- und „Dreidentigkeit“ zwischen Herz, Mund und Hand. Gott kennt alle Verborgenheiten des Herzens und Er erforscht das leiseste, geheimste Gefühl des Einverständnisses, das von der Hand zum Munde und zum Herzen schleicht.

23) **כִּי עַלְקָנִים** Ja, nur Deinetwegen, o Gott, werden wir, die Kinder des Märtyrervolkes, täglich erschlagen. Auch nicht der Ruhmesstrahl des Martyriums durchbricht die uns deckenden Todes schatten. Wir sind unsern Mördern nicht gleich Menschen geachtet, die einzig und allein um ihrer Überzeugung willen den Tod erleiden. Wir sind ihnen nichts weiter als Schafe, die dem Messer des Schlächters verfallen. **נַחֲשַׁבְנוּ בְּצַאן טְבַחָה** — Schlachtvieh, das seiner Bestimmung zugeführt wird! Und über die Menschen schlächterei der entmenschten Metzger ging und geht manche Generation, geht manches aufgeklärte Jahrhundert zur Tagesordnung über. Es sind ja nur Juden — **טְבַחָה נָזֶן**!

24) **עֲרוֹה** Erwache, warum soll es scheinen, als ob Du schließest, o Herr! Bleibe wach, aller Welt erkennbar, daß Du wachst, verwirf nicht auf immer!

Diesen Weckruf des Psalmlisten hatten die Stammbesessenen unserer Sänger, der frömmen Nachkommen Korachs, übernommen. Täglich — so wird uns im Talmud erzählt (Sota 48) — wenn die Leviten zum Gesange das Buchan betratzen, ließen sie diesen Weckruf ihrer Ahnen laut ertönen. Da wehrte es ihnen Joachan, der Hohepriester, mit den Worten: Was soll dies große Wecken im Hause des Herrn? Gibt es denn bei dem Allwesenden einen Zustand des Schlafens? Heißt es doch von ihm: Siehe, es schläft und schlummert nicht der Hüter Israels! Nur wenn Zeiten kommen, die das Gottesheiligtum im Staube liegen und das jüdische Volk

¹⁾ Oder doch nur in verschwindend wenigen Ausnahmefällen, wie bei den „Marannen“.

in Jammer und Elend sehen, wenn Israel, daß seinen Gott befremmende Israel, in Kummer und Trauer versinkt, und die Völker, auch die „Kulturvölker“, um und um über Israels ganzen Jammer — zur Tagesordnung übergehen, wenn sie sich vergnüglich gütlich tun, als herrschten Friede und Recht auf Erden, dann mag dies gefleckte, geächtete und gemordete Israel zu Gott emporrufen sein „Erwache!“ und sein „Warum?“¹⁾

Ob der Hohepriester Joachan es wohl auch in unsren Tagen den Leviten verwehren würde, im Namen Israels zu Gott empor zu rufen עורה, erwache! und קיצוּה, laß wach werden! und אל, verwirf doch nicht auf immer und ewig!

25) **לְפִיה פְנֵיךְ** Dein Antlitz läßest Du sich verbergen, denn im Staub liegt die Stätte, an der Du Dich uns offenbartest, und das Haus, von dem aus Deine strahlende Erscheinung die Welt erleuchtete. Weit von dieser Stätte und diesem Hause leben wir, Deine strahlende שְׁבִנָה entbehrend, in Elend und Bedrängnis, und auch daran willst Du vergessen!

26) **כִּי שָׁהָה** O, wir fürchten, wenn unser leibliches Dasein ganz und gar niedergedrückt wird, und unsere Widerstandskraft versagt, so daß der Leib „an der Erde haftet“, so wird auch die Schwungkraft unserer Seele schwinden und unser Seelenleben „sich zum Staub neigen“. Zwischen diesem שָׁהָה, und דְּבַקָּה, liegt die Geschichte des zu Boden gedrückten, seiner Menschenrechte beraubten jüdischen Volkes. Noch kämpft der Geist in dem aus tausend Wunden blutenden Körper, noch vernimmt das — müde Volk die Stimmen seiner Propheten, die ihm zurnißen, auszuhalten, bis Gottes Ruf ergeht: erhebe dich, mein Volk, vom Staub!

Doch wie, wenn diese wunderbare durch Tausende von Jahren sieghafte Seelenkraft des gefnebelt zu Boden gedrückten Volkes endlich erlahmen sollte und die diesem Volke verliehenen Geistes-schwingen den niederwärts sinkenden Geist nicht mehr in jene Höhen

¹⁾ אֲפָה הוּא (יוחנן בהגן) בטל את המעוורון: גמ. פאי מעורין אמר רחבה בכל יום ויום שהו הלוים עומדים על הדוכן ואומרין עורה לפה תישן איד' אמר להם ובוי יש שינה לפני המוקום והלא כבר נאמר הנה לא ינום ולא יישן שומר ישראל אלא בזאת שישראל שרוין בצעיר ואומות העולם בנהה ושלום לך נאמר עורה למה תישן איד' סוטה מ'יח.

tragen könnten, in welchen die Prophetenstimmen und das „Erhebe dich“ des Gottes Israels vernehmbar? — — —

(27) קומתָה עזֶרְתָה Darum dieser lebte fiktive Schrei des zu Boden sinkenden Volkes: „קומה“, erhebe Du Dich, Gott unserer Hilfe! Zeige es, daß Du trotz alledem עזֶרְתָה לנו uns nicht völlig sinken lassen wollest.

Stehe uns helfend zur Seite, daß wir in Dir ansharrend das schwere Galuthleid ertragen, und erlöse uns, ehe uns die Kraft zu tragen ausgeht, erlöse uns um Deiner Gnade willen חסֶדך לְמַעַן וּפְדוּנו! Mit diesem Appellruf an die Gottesgnade klingt unser Psalm aus. —

Kap. 45.

Allgemeines:

Ein Minnelied, das, von „Myrrhe und Aloe“ duftend, vom Sänger hingehaucht, zur rosenumwundenen Leier שְׁנִינִים לע„ gesungen wird — so führt sich unser Psalm ein. Und dieser Psalm ist eingefügt den Psalmen Davids, der gebetet hat: „O, daß man meine Psalmlieder nicht lesen und auffassen möge wie man die Dichtungen eines Möros (Homer's) liest und auffaßt!“¹⁾

Nach einem Aussprache der Weisen hat es allerdings eine Zeit gegeben, in der dem Könige David selbst die Gottesfahungen Gesänge waren, an welchen sich das ästhetische Empfinden ergözen darf. Allein dieselben Weisen melden auch, daß König David durch eine schwere Abhndung von dieser irrgigen Auffassung abgebracht worden sei.

Die betreffende Stelle lautet im Talmud so:

Rawa erklärte: Warum wurde David bestraft? Weil er die Worte der Thora „Gesänge“ nannte. Es heißt nämlich (Ps. 119): „Gesänge waren mir Deine Säjungen im Hause meines Aufenthaltes.“ Da sprach der Allheilige zu ihm: Die Worte der תורה, von denen geschrieben ist „Dein Blick fliegt kaum darüber hin, und es ist fort“ (Spr. 23) — diese willst du Gesänge nennen! Wohlau, ich lasse dich an einem Thorawort straucheln, das sogar die Schul-

(1) יהו לרצין אמר כי והנון לבו לפניך ה' צורי ונואלי : יהו רצין מלפניך שלא יהו קורין דבריו באשר קורין דבריו מירום אלא בגעיים ואלהות (ילקוט תהילים יט). Vgl. Kap. 19 „Allgemeines“.

kinden wissen müßten. Es heißt (4. B. M. 6): „Den Söhnen des Kehath gab er keine Wagen, denn ihnen lag der heilige Dienst ob, sie sollten auf der Schulter tragen“. David aber ließ die Bundeslade mit dem Wagen fahren! (Sota 35)¹⁾.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir diesem talmudischen Ausspruch eine über die hervorgehobene einzelne Veranlassung hinausgehende allgemein gültige Deutung geben und die Förderung der Bundeslade durch ein Kindergespann, im Gegensatz zu dem allein zulässigen Tragen auf der Schulter, als typisch und für die Verbreitung und Förderung der Thora durch Israel charakteristisch bezeichnen. —

Wir werden in diesem Glauben bestärkt, wenn wir die von Rawa zitierte Stelle aus den Sprüchen: „Dein Blick fliegt kaum darüber hin, und es ist fort“ in ihrem Zusammenhange mit den ihr vorausgehenden und nachfolgenden Schriftworten und im Lichte der diesen Worten gegebenen agadischen Tendenz betrachten. Die angezogene Stelle aus Spr. 23 lautet im Zusammenhange folgendermaßen:

„Wenn du mit einem Herrscher speisest, so überlege wohl, wen du vor dir hast. Du setzt das Messer dir an die Kehle, so du mit deinen Leib befriedigen willst. — Gelüste nicht nach seinen Leckerbissen, es ist betrüglich Brot. Mühe dich nicht um Reichtum und unterlasse es, alles aus deiner eigenen Vernunft herauszuholen. Dein Blick fliegt kaum darüber hin, so ist es nicht mehr da; denn es macht sich Flügel und fliegt wie ein Adler gen Himmel.“²⁾

¹⁾ סוטה דף ל'א: דרש רבא מפני מה נענש דוד? מפני שקרה לדברי תורה ומירות שנא' (תהלים קי"ט) ומירות ה' לי חיק' כבית מגורי — אל הקב'ה דברי תורה שבתו'ם בהן התענ'ה עיניך בך ואיננו (משל' ב') אתה קורא אותן מירות, הרני מבשילך בדבר שתינוקות של בית רבנן יודעין אותן, שנא' (במדבר ו) ולבני קחת לא נתן כי עכודת הקדרש עליהם בכתק' ישאו ואיתו אתיה בענלה!

²⁾ כי תשׁבּ לְלַחֲם אֶת מָשֵׁל בֵּין תְּבִין אֶת אֲשֶׁר לְפָנֶיךָ: וְשִׁבְתּוּ בְּלֹעֵץ אֶם בְּעֵל נֶפֶשׁ אַתָּה: אֶל תָּתֵּא לִמְטוּמוֹתיו וְהַזָּה לְהַם בְּזָבוֹן: אֶל תִּגְעַן לְהֻעְשָׂר מִבְנְתָךְ חֶל: חַתְעֵיק עִינֵיכְךָ בָּו וְאַינְנוּ בָּי עָשָׂה יִעָשֶׂה לוּ בְּנֵפִים בְּנֵשֶׁר וְעֵינֵף הַשְׁמִיטִים: (משל' ב' א-ה).

Schon Rashi z. St. bemerkt auf Grund der talmudischen Erklärung, daß hier von dem Verhalten des Schülers vor dem Lehrer und der Art Geist und Gehalt der Lehre in sich aufzunehmen die Rede sei. Mit der am Tische des „Herrschers“ eingenommenen Kost ist also geistige Kost gemeint¹⁾.

Ist's nun schon im gewöhnlichen Sinne für den Einzelnen gefährlich sich zum **מושל**, zu Tische zu laden, so wächst die Gefahr ungemein sehr, wenn ein ganzes Volk seinen ihm eigentümlichen Geist am fremden Tische speisen lassen, und mit seinem Eigenwesen von einer gerade herrschenden Lehrmeinung und Geschmacksrichtung entlehnend will. Es hieße da wirklich das Messer an die eigene Kehle setzen, wenn der Genießende bei der eingenommenen Lehnskost sein eigen Selbst mit seiner Eigennatur beibehalten wollte: **ושמת שבין בלוּך אַסְכָּעֵל נֶפֶשׁ אַתָּה**!

So oft Israel mit seiner תורה und seinen sich zum herrschenden Zeitgeiste, **מושל**, zu Tische lud, ist es ihm schlecht bekommen. Dies war namentlich der Fall bei den Anhängern der Ästhetik, die, wie Philon, der Alexandriener, aus der תורה und aus Charakteren der תורה ganz andere Gestalten machten. Da ließ die Gefahr nach Art der Iliade ein gedichtetes Epos zu werden, dessen Mittelpunkt die „Mosaide“ wäre.

Wir müssen selbständige Träger der תורה, wir müssen **בעל נפש**, im besten Sinne des Wortes sein.

Niemals darf die תורה die Kärrnerin für eine andere Kunst und Wissenschaft werden, und sie verschmäht es wieder ihre Wahrheiten von den Vertretern anderer ihr fremder Prinzipien befördern — auf einer Art künstlichem Karren fahren zu lassen.

Der Blumenstaub des bunten Schmetterlings verfliegt. Von diesem **לחם**, des **מושל**, wie von diesem **עוֹשֵׂר**, dem du nachjagst, **התעוף עיניך בו ואיננו תיגע להעשים**.

Bemerkenswert ist die gleichsam verstummelte Schreibweise der Worte **התעוף וענף** (anstatt **ענף התעוף** und **וענף**).

Du vermieinst dir den selbständigen Forscherblick zu bewahren und diesen Blick über das vom Tische des Geholte, **מכינתך** **מושל** **החולן** hinfliegen zu lassen = **תעיפה**. In der Tat aber hast

¹⁾ Vgl. Eroma im ס' יד אבשלום zum folgenden.

du diese Selbständigkeit eingebüßt, und dein Blick folgt nicht deinem Willen, sondern hastet, gefesselt, gebunden von dieser und jener Erscheinung, an dem Gegenstande, fliegt über denselben hin = **תעופ**.

Vor solcher der Fremdart und deiner Bernünftlelei entstammten Mischung warnt des weisen Königs Spruch. — Alles fliegt auf, es ahmt den Flug des Adlers nach; doch ist's nicht der erhabene Adlerflug unserer **תורה**, es ist nicht **יענה**, sondern **עוף** der Flug des Flügellahmen, Ermüdeten. — **כִּי עֲשָׂה יְעַשֵּׂה לֹו כְּנָפָוִים בְּנָשֶׁר וְעַפְתַּת הַשְׁמִים** — Er will sich Flügel machen und tut mit den Flügeln wie ein Adler und will, matt wie er ist, bis zum Himmel hinauf. —

Liegt nicht in dem Verstecke dieses **קָרוּ וּבְתוּבָה** die schärfste Ironie verborgen?

Von der **תורה** ist herrschende Fremdart und dienende Klügelei fern zu halten. So wollte und will es Gott, der **תורה**. **נוֹתֵן תּוֹרָה**. Die **תורה** soll sich nicht mit dem **מוֹשֵׁל** einlassen und soll sich nicht von einer trügerische Nahrung bietenden Wissenschaft (**להם כוביסים**) und einer reich ausgestatteten Kunst und Fantasie — in die Lüfte tragen lassen.

ארון בכהה ישאו Das muß von den Trägern auf die eigenen Schultern genommen und getragen werden¹⁾. So trägt das **ארון** seine Träger. **ארון נושא את נושאיו**. — David hatte das aus dem Hause Abinadabs auf einen Wagen, **עגלה**, laden lassen,

לעשות נירסתך חביבות אל התינע להעשיר bemerkt Rashi: **אל התינע להעשיר** (ב) **נירסות חביבות כי סוף שתשכחנה** die Bibilot im Zusammenhang bringen mit jenem modernen Haschen und Jagen nach den in den Bibliotheken vergrabenen Skripturen, durch deren Hilfe immer neue „Lesarten“ in unsere **הוֹשֵׁבָעַפְתַּת** oder gar in unser heiliges Schrifttum hineingetragen und hineinkorrigiert werden, dann stimmt die Bemerkung Rashi's mit unserer entwickelten Auffassung überein. Jenachdem in einer Zeit ägyptisch, griechisch oder assyrisch herrscht — **מוֹשֵׁל** ist, darnach sollen sich wohl die **נירסות חביבות** anhäufen!

Solche Vereicherung macht unsere Litteratur nicht reich, solches Brot kann uns nicht nähren, es ist **להם כוביסים** und wenn es auch vom Tische des **מוֹשֵׁל** kommt. Wir wissen es wohl, daß **ריש** nicht an diese Art **נירסות** gedacht hat. Wir meinen nur, Rashi könnte auch an diese gedacht haben.

und da die Kinder sich losgerissen und darum Ilja nach der Lade die Hand ausgestreckt hatte, ward er von Gott auf der Stelle getötet. —

Diese sträfliche Besförderung des אָרוֹן und seines Inhalts mittelst Wagen und Kinder mit ihrer traurigen Folge setzt nun Rawa in agadisch sumreicher Weise dem begeisterten Ausrufe Davids: וּמִירֹתָה הִי לֵי חָזְקַן entgegen. Er deutet hiermit die Lehre an:

Wir sollen zur Förderung unserer תורה keinen Kunstkarren, kein mythologisches Dichterpfad und keine Kinder benützen, sondern die Förderung der תורה sei uns ein heiliger Dienst und בכתף יישאו, die תורה muss auf der Schulter getragen werden. — וּמִירֹתָה in künstlerischem Sinne, so daß die Phantasie und die Metrik Selbstzweck sind, haben wir im heiligen Schrifttum nicht, und dazu dürfen uns die חוקים nicht werden.

„In den Rosengarten stieg ich hinab, zu schauen das grünende Tal, zu schauen, ob der Weinstock sprießt, ob die Granaten blühen.“

„Ich weiß nicht — meine Seele macht mich selbst zum Prachtwagen meines edlen Volkes. נפשי שמתני מרכבות עמי נדיב. (Hohel. 6).

Bei all der Schönheit der Natur und der poetischen Stimmung, zu der sie anregt, bin und bleibe ich selbst mit meinem ganzen Wesen, Wollen und Können der Träger meines Volkstums¹⁾.

¹⁾ Der oben angeführten Stelle aus Sota 55 gegenüber gibt ein Wort des Rabbenu Samson aus Kison ר' sehr zu denken. Es findet sich zu der Mischna anknüpfend an eine Tossesta folgenden Inhalts: שאלו תלמידיו של ר' בן זכאי פרה במאי נעשית אמר להם בכני והב אמרו לו לימדרנו רבינו בכני רבנן אל יפה אמרות מעשה שעשו ידי וראו עני שכחתי ששמעו אני על אחת בזב ובוי שהי' ר' יהושע אומר כל הלומד ולא عمل כאיש הוווע ולא קוצר הלומד תורה ושוכחה דומה לאשה שיזולדת וכובורת רבי עקיבא אומר „ומר בתדריא זמר“ ופי הר'ש: זמר בתדריא זמר דרך בעלי זמירות שהווין על זמירותיהם שלא ישתכחו מהם כך יש לאדם להזכיר על משנתו ונקט זמר מלשון זמירות ה' לי חזק'ן (טהלי' קיט) (ופלא הוא שהרי על דבר זה גענש דוד המלך כדאיתא בסוטה דף לה והר'ש מזכירו כאן לשבח?)

„זָמִירוֹת הֵי לְיַי“ folgenden Verse so wunderbar, daß wir sie hierhersetzen, ohne fürchten zu müssen, daß wir dadurch von unserem zu behandelnden Ps. 45 zu weit abschweifen möchten.

Die Verse lauten:

זָמִירוֹת הֵי לְיַי חֻקָּק בֵּית מְנוּרִי : זֶבְּרוֹת בְּלִילָה שְׁמָךְ הֵי אַשְׁמָרָה
תוֹרָתְךָ : זֹאת - הַוְתָה לְיַי פְּקוּדִיךְ נְצָרָתִי : הַלְּקָן הֵי אַמְرָתִי לְשָׁמֶר
דְּבָרִיךְ : חַלְתִּי פְּנֵיךְ בְּכָל לְבָהָנָנִי כְּאַמְרָתְךָ : הַשְׁבָּתִי דְּרָכִי וְאַשְׁיבָּה
רְנָלִי אֶל עֲדָתְךָ :

„Deine Gesetze sind mein Gesang im Hause meines Aufenthalts. Ich gedenke in der Nacht Deines Namens, Gott, und bewahre Deine Lehre. Das stand mir bei, daß ich halte Deine Verordnungen.“

„Mein Teil ist's, o Gott! so spreche ich, daß ich Dein Wort befolge. Ich suche Dein Angesicht vom ganzen Herzen, sei mir gnädig nach Deinem Worte. Ich überdenke meine Wege und lenke meinen Fuß zu Deinen Zeugnissen hin.“ (Ps. 119, 54—59).

Im Zusammenhange wollen diese Verse wohl sagen: Wenn mir auch Deine Satzungen im Lichte der Poesie erscheinen (זָמִירוֹת הֵי), so hat diese poetische Auffassung, die eine Zeit lang — in der Jugendzeit — mein Denken beeinflußte und mir den Himmel verschönte, das Wesen, die praktische Erfüllung der Gesetze nicht verdrängt. Durch nächtliches Denken und Gedenken (זֶבְּרוֹת בְּלִילָה) zum Ernst des תּוֹרָה-Inhalts geführt, wurde mir die Wahrung der Gottesvorschriften heilige Pflicht (זֹאת הַוְתָה לְיַי). — Ich fühlte mich ganz individuell verpflichtet dein Wort zu wahren (הַלְּקָן הֵי אַמְרָתִי) und gewann hierdurch das Recht mich speziell mit meinen persönlichen, menschlichen Anliegen an meinen persönlichen Gott zu

רְשָׁעָה. Doch liegt, wie es scheint, in בְּתְדִירָא זָמִרָה des רְשָׁעָה für den die Lösung. — Ein anderes ist das Lied nach zeitweiser Stimmung, jenachdem die Muse der Dichtkunst dem „Dichter“ freundlich ist, und ein anderes ist's, wenn das ganze Lernen und Leben Harmonieen singt, unausgefehlt und beständig. Das „Zeitweise“, Vorübergehende hat רבָּא in סְפָתָה לְהֵי aus dem Zusammenhange — בֵּית מְנוּרִי herausgelejen. So soll es nicht sein, denn da heißt es בְּזָהָב. Davon hat ja aber auch זְדָה gesagt: זְדָה הֵי לְיַי.. — Später ist's eine ununterbrochen fortlaufende Harmonie geworden = „תְּדִירָא“, die den ganzen Menschen zum Träger hat, und das ist läblich. Verwirkt ist es ja das עַזְיָה וּזְמָרָת יְהֵי.. —

wenden — dies führte, lenkte alle meine Schritte zu deinen Zeugnissen hin (**הָלִיתִי פְנֵיךְ**).

Die Worte „**פָקוֹדֵיךְ נֶצַרְתִּי זְמִירֹת**“ verschönern den Himmel, das „**זְמִירֹת בְּלִילָה**“ — festigt die Erde. — **זְמִירֹת** — sommiges Strahleufkleid; das Gedenken in dunkler Nacht. Von der Allgemeinheit der **זְמִירֹת** ein Ton in meine Brust **חֲלִקִי**. Dieser Ton dringt hinauf zu mir in einem Gott und so **חָשַׁבְתִּי דָרְכִי וְאַשְׁבֵּתִי**, so schließt sich der Kreis dessen Mittelpunkt **ה**, von dem die **עֲדוֹת** ausstrahlen bis an die Peripherie des Kreises. Indem der Mensch zu den Zeugnissen Gottes seinen Fuß hinlenkt, denkend, die Wege überdenkend hinlenkt, wird er selbst ein Zeuge Gottes.

Nach dieser, wie ich glaube, keineswegs überflüssigen Betrachtung der ästhetischen Seite unseres heiligen Schrifttums im allgemeinen und der Psalmen, namentlich unseres Ps. 45 insbesondere gehen wir zu den Einzelheiten dieses unseres Psalms über, der sich „eine Unterweisung“ und „ein Liebesgesang“ nennt.

Einzelnes:

לְמִנְצָחָה עַל שְׁשָׁנִים (1) Daß es ein Hochzeitslied sein solle — ob für David, ob für Salomo oder gar für Achab gedichtet — glauben wir nicht. Solche mehr weniger sinnliche Dichtungen widerstreben uns. Sie gehören nicht in den Rahmen der **קדושה**. Sagen ja unsere Weisen auch vom Lied der Lieder, **שיר השירים קדושים קדש**, Allerheiligstes sei. —

Nach Rashi will unser Psalmlied der **תורה** und ihrem Trauten, dem **תלמיד חכם**, huldigen. Nach **תרגום ירושלמי** gilt die Widmung deni **מלך מִשְׁיחָה** und dies von den **בני קָרָה**, den Nachkommen dessen, der sich gegen **משיחת תורה** und **משיח** aufgelehnt.

Nach beiden idealen Auffassungen können wir den Charakter des Psalms ebenso mit Lehrgedicht oder vielmehr als mit Minnegesang bezeichnen.

Nach der Algada sind **שְׁשָׁנִים**, ein Bild für die **צדיקים**. Sie saugen den Strahl der Sonne auf und geben ihn, der Rose gleich, in einem das Auge ergötzenden Farbenschmelz wieder. In der die Verkörperung des Sonnenlichts darstellenden Skala, wie sie die weißen Algodisten aufgestellt haben, bilden **שְׁשָׁנִים** die Vorstufe zu „**מןֹרָת בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**“. Diese Stelle auf der Vorstufe des heiligen

Lichtträgers vor der Gotteslade nimmt keiner würdiger ein als die gottbegnadeten Frommen, die צדיקים¹⁾.

Mit der Auffassung des תרנום, nach welcher unser Psalm die messianische Zeit der נאולָה besingt, stimmt es nun schön zusammen, daß dieser Psalm von ששנים, mit unserem Volke den bedeutsamen Schritt mitmacht und es mit seinem משכיל שיר ידירות begleitet.

2) רחץ לבי Gedanke — Empfindung — Tat und Wort. Das dichterische Wort ist nicht Selbstzweck sondern — niederschreibender Griffel.

3) יפיפית Schönheit und Unnütz in ihrer Vereinigung. Obwohl das Hauptgewicht auf innere Wahrheit zu legen ist, אל התבכ אל, lenkt Gott die Wahl auf den Mann, der Schönheit und Unnütz vereinigt. So bei דוד, und so bei שאול.

Auf den תלמיד הכם und צדיק^(ששנים): lautet der Satz: יפיפית — חצץ Deine Schönheit gewinnt ihren Wert durch לבוד תורה, nämlich durch הוצק חן.

4) נחו רישי הנור הרבך^(הדרת פני זקן) Nach ist die Rüstung für den Kampf um die Tora gemeint.

— Die Würde an sich, ohne Rücksicht darauf, wie sie auf andere wirkt ist rad. הודה = hochheben. Die Majestät wie sie sich äußert und nach außen wirkt ist הר. Daher kommt הר als trans. verb. nur Gott gegenüber vor, wie in הרו לה und in יהוזך עמים und bei יהוזך אהיך an seinen Namen anknüpfend: während יהודת אהיך אהיך, und direkt transitiv gebraucht wird wie in והדרת פני זקן.

5) צלה רבב Hier geht dem רבב voraus. צלה bedeutet etwas durchgreifend bewältigen. So ואלהה עליך רזה ה' (I. Sam. 16, 6) und so את הירדן לבני המלך (II. Sam. 19). Ferner bedeutet צלה etwas durchsetzen, einen Gegenstand umfassen, in die Hand bekommen = מצלילה; davon צלהה = die Tasche und die Flasche, die dazu dienen, einen Inhalt zusammen zu halten und sicher zu bewahren. רבב aber bedeutet (über Ross oder Wolke) siegend dahinfahren.

¹⁾ שבע כתות של צדיקים וכנו' ופניהם דומין להמה, ללכנה, לרקע, לברקים, לכוכבים, לשוענים ולמנורת בית המקדש: (ילקוט אמר).
Rabb. J. Nobel, Libanon.

Also: durchgreifen, fortschreiten, bewältigen, **צְלָח** und ankämpfen, den Kampfwagen besteigen und lenken, **רַכֵּב** — das ist bei **דְּבָר אֶמֶת** und **צִדְקָה** — **עֲנוֹה** der Fall.

Wer für das Recht eintritt, für das in **צִדְקָה** — **עֲנוֹה** in eins verbundene, verkörperte Billigkeitsgefühl, das von Bescheidenheit unzertrennlich, wer dem **דְּבָר אֶמֶת** dienen will, der muß zuerst Sieger (über Eigendünkel und herrschendes Vorurteil) und dann Kämpfer sein.

צדקה — **עֲנוֹה** ist ein Begriff¹⁾.

Auf diese Weise erklärt sich das Psalmwort:

עַד צִדְקָה יִשּׁוּב מִשְׁפָט וְאַחֲרוֹן כָּל יִשְׂרָאֵל (Psal. 94,15). Das Einzelurteil ist ein Zurückführen auf **צדקה**. Im Verlaufe des kann neues nicht gewonnen werden. Dieses muß vorhanden sein, und das muß darauf zurückgreifen. Mit solchem Rechte und Rechtsprache wird sich jeder befreunden, dessen Herz, dem rechtlichen Billigkeitsgefühl geöffnet, für Wahrheit und Gerechtigkeit schlägt. — **וְתַוְךְ נָרוֹאֹת יְמִינְךָ הוֹדָךְ** vor **רַכֵּב צְלָח** und **הַדָּרָךְ** vor. Solche Kampfesart ist sieghaft und sie zeigt dir **נָרוֹאֹת**. —

6) **הַצִּיק שְׁנָנוּנִים** Ganze Völker fallen, von **הַוֹּדָךְ** mehr noch als von deinen Pfeilen bezwingen, dir huldigend zu Füßen. Dieses „**עֲמִים תַּהֲתִיךְ יַפְלוּ**“ zwischen den scharfen Pfeilen und dem feindlich gesinnten Herzen, das sie treffen, ist hier bedeutsam in Paranthese gestellt. Das Bewußtsein, dir, deiner mit **הַדָּרָךְ** geschmückten Persönlichkeit, moralisch untertan — **תַּהֲתִיךְ** zu sein, das ist's, was dir die Völker bezwingt, während die scharfen Pfeile fliegen und die Königsfeinde treffen. —

Sezen wir dem Beispiel des Agadisten folgend, für die poetischen Bezeichnungen reelle — oder sagen wir lieber ideelle — Werte ein und denken wir an das Volk Israel, das wie ein gewappneter Mann zur Verteidigung seiner **חַכְמַת הַתּוֹרָה** sich gegen prinzipielle „Königsfeinde“ von innen und außen zur Wehr setzt, so gilt auch hier die taktische Regel: Diese Feinde treffen die dem Sohne der **תּוֹרָה** entnommenen scharfen Pfeile, wenn gleichzeitig dein ganzes Wesen, die dir verliehene, von dir sorgfältig gewährte Würde als von Gott erwähltes Volk die Völker bezwingt.

¹⁾ Aus **פָא** : **הַכְל לְפִי עֲנוֹה שְׁבָה** ist ersichtlich, daß **עֲנוֹה** Grundlage zu **צִדְקָה**.

7) בְּסַאֲךָ אֱלֹקִים „Dein Thron“ — bezieht sich entweder auf den Gottesgesalbten מלך המשיח und ist zu übersetzen mit: Dein Thron ist Gottes . . . oder der Sänger unterbricht seine Hymne auf מישור משיח durch diese Apostrophierung der göttlichen Gerechtigkeit. von יְשָׁר das stabilisiert Örtliche (die Ebene), auf das Recht angewendet: das rechtlich Geebnete.

8) תְּהִשֵּׁנָא רְשֻׁעָה אֶחָבָת צְדָקָה liegt, dem gegenüber gestellt, die Subjektivität des Hassenden ausgeprägt. Es ist ein nicht bloß in der Neigung und Abneigung sondern in der prinzipiellen Entschließung, in einer höhern Naturnotwendigkeit liegendes Kausalverhältnis. Dieser strengen Folgerichtigkeit im Empfinden, Denken und Tun entspricht: עַל כֵּן טְשַׁחַק אֱלֹקִים אֱלֹקִים Darum hat dich Gott, dein Gott gesalbt. Dieses bezeichnet einen Fortschritt im Vergleiche mit dem עַל כֵּן בָּרְכַּת אֱלֹקִים לְעוֹלָם in V. 3. Dort konnte der Segen als eine der reichen Naturgabe gewordene Bescherung, hier muß er als Lohn der Selbstarbeit aufgefaßt werden. Durch בְּחַבְּרַת wird das jede Zufälligkeit ausschließende Verdienstliche des Empfängers noch besonders hervorgehoben. —

9) מַר וְאַהֲלוֹת שְׂמִינִין anknüpfend die Ausschmückung des מלך המשיח weiter aus. Angesichts der sprachlichen Schwierigkeit, die das מני, als Präposition bietet, hat auch die Übersetzung (Sachs) mit „Saitenspiel“ einige Berechtigung. Aus den elsenbeinernen Hallen erfreuen dich zum Saitenspiel gesungene Lieder.

10) בְּנוֹת מֶלֶבִּים Königstöchter werden zu Zeuginnen der königlichen Wonne gemacht. Es ist wohl nicht zu übersetzen mit: Königstöchter sind unter deinen Kostbarkeiten, sondern mit: Königstöchter weisen (neidisch) hin auf deine Kostbarkeiten, wie die Gemahlin zu deiner Rechten steht¹⁾.

Im Munde der (fremden) Königstöchter ist die sonst unedle Bezeichnung der Gemahlin mit שִׁלְגָה gerechtfertigt, wie es ja auch im Buche Nehemja (2, 6) von jener heidnischen Gattin heißt: וְהַשִּׁלְגָה יֹשְׁבָת אֲצִילוֹ. (Bgl. נִשְׁקָו בְּרִי in Ps. II.)

1) Vgl. יְשָׁר, der בְּקֹר von בְּקֹרֶת = besuchen — untersuchen herleitet. Das Dagesch im פ spricht dafür. Anderseits jedoch spricht das יְשָׁר נָח נְסָתָר für den Namen יְקָר = Kostbarkeit. Sollte die etwas seltsame Doppelform des Wortes vielleicht gerade zu dem Zwecke gewählt sein, daß wir die beiden Bedeutungen in das eine Wort hineinlegen?

Wenn wir mit dem **תרנום** der Stelle eine Anwendung auf **מתן תורה בנסת ישראל** geben, so enthält sie einen Hinweis auf die Völkerschaften den Berg **סיני** umstehen oder das große Ereignis von weitem anstaunen. Ihnen freilich mag die **תורה** in ihrer Beziehung zu **מלך משיח ישראל** als eine Art erschienen sein. Ihnen war und ist nur die sinnliche Seite der **תורה** erfassbar; die hohen Ideale derselben begreifen sie nicht.

11 שמעי בת Nach dem einfachen Wortsinne ist die Gemahlin des Königs angesprochen. Welche Gemahlin dies gewesen, ist eben so wenig fest zu stellen als man den König, den dieses „Hochzeitslied“ feiert, mit Namen nennen kann. Es ist ja bereits von einem Erklärer bemerkt, daß es im Eingange dieses Psalms nicht heiße **מלך אני מעשי למלך** (mit Bathach) sondern (mit Schwa) und daß damit der Phantasie die Freiheit bleibt, den Namen eines Königs hier einzusezen. Ebenso ist aus dem Einleitungsworte des Sängers **רחש לבוי דבר טוב** zu entnehmen, daß der tiefere, im Herzen sich bergende Sinn weit mehr und Wichtigeres enthält, als die Zunge, „der flüchtige Griffel“, zu Tage fördert. Dies hat es den Agadisten ermöglicht, die in diesem Psalm vorkommenden, die Vermählung eines königlichen Brautpaars feiernden Bilder und Worte in allegorischer Weise auszuweiten und auf die Beziehungen **מלך המשיח ישראל** zu Gott, zur **תורתה** und zum **בנשת ישראל** anzuwenden¹⁾.

שמעי בת Dem einfachen Wortsinne nach richtet sich der Aufruf an die dem König zur Seite stehende Mäzenwählte, die die fremden Königstöchter mit babylonischer Sinnlichkeit **שׂנֵל**, nannten, die aber nun vom Sänger auf die Hoheit ihrer Würde und die mancherlei Entzagung, die diese erheischt, aufmerksam gemacht wird. Dabei bleibt es dahingestellt, ob mit **שבחי עמך** ein fremdes Volk oder ein Stamm oder ein Stammhaus innerhalb des jüdischen Volkes gemeint ist.

Im Midrasch jedoch und so im Targum und in dessen Sinne in **בנשת ישראל פירוש רש"י** wird wieder auf die **שמעי בת** bezogen. Ja sogar für unsern Vater Abraham und sein Auftreten einer

1) Sind wir ja in **שיר השירים** nach dem Ausspruch der Weisen auf eine solche allegorische Deutung angewiesen, um die Bezeichnung **קדש קדשים** für dies Hohelied gerechtfertigt zu finden.

Heidenwelt gegenüber wird dieses mit שְׁמַעַי בָת gegebene Bild in Anspruch genommen.

Es darf uns dies nicht wundern. Der Algodist denkt sich eben die Anrede, die an eine fremdländische Tochter zu halten wäre, die sich ihrem sie zur Gattin wählenden erhabenen König und Herrn zu eigen geben soll. Dieser Gedanke führt ihn zu dem ähnlichen Verhältnisse der בְּנָת יִשְׂרָאֵל und des Vaters Abraham zu Gott und seiner Lehre¹⁾ und er erwartet von uns, daß wir den zwischen den beiden Vergleichspunkten liegenden Weg mit ihm zusammen im Geiste zurücklegen.

12) וַיֹּאמֶר הַמֶּלֶךְ Mit allem, was wahrhaft schön an dir ist hast du um die Gunst des Königs zu werben, denn er ist dein Herr, und so beuge dich vor ihm! Nach natürlichem geoffenbartem Gesetz ist er dein Herr!

13) בְּתַצְהָה וּבְתַצְרָה Zu dieser בְּתַצְהָה, und diesem בְּתַצְרָה, haben wir in Beziehung zu setzen Jes. 66, 20 und Secharja 8, 22. Da können wir es deutlich erfahren, worin die Huldigung der Völker und Reiche und besonders der Rivalin Jeruscholaim, der Stadt צָרָה, zu bestehen habe. Die Völker sollen Israels so lange im Galuth zerstreute Söhne, „sie sollen eure Brüder aus aller Völker Mitte als Huldigungsgabe bringen . . . nach meinem heiligen Berge in Jeruscholaim!“ (Jes. 66).

Nach der Anrede שְׁמַעַי בָת an die בְּתַצְהָה, die all das, was ihr im Laufe der Jahre heimisch und traut geworden, vergessen und sich ihrem rechtmäßigen Herrn zuwenden möge, folgt die Verpflichtung für die בְּתַצְרָה, der in ihre wahre Heimat zurückkehrenden Zionstochter den freundlichen Völkergruß mit zu geben an den heiligen Berg in Jeruscholaim. בְּתַצְרָה grüßt die בְּתַצְהָה auf ihrem heimischen Boden im Hause ihres Herrn, des ewigen Gottes!

14) בְּכֻבְדָה Das Mikdasch ist für die בְּתַצְהָה das wirkliche, das Jünerste, wonach ihr Innerstes sich sehnt.

¹⁾ אמר ר' אושעיא אמר הקב"ה : תנ' לה מפְרִי יְרִיחָה, אתה העודות עלי ואין עוד ואף אני מעיד עלייך וכוכ' Auch hier wird ohne Weiteres der dem „Bieder weiße“ gewordene rühmliche Ruf auf unsern Lehrer Mosche übertragen. Bei dieser Übertragung des Inhalts macht der Unterschied in der Form (hier masc. dort fem.) nichts aus.

Auch hier bemerken wir einen Übergang von der angedrohten (נִכְחָה) zur besprochenen Person. Es ist, als ob dies der **בַּל בְּבוֹדָה** (בְּבוֹדָה) zur **בַּת צָר** und den **עֲשֵׂירִי עַם** wie ein Zitat in den Mund gelegt würde im Gegensatz zu dem **שֶׁנֶּל נִצְחָה בִּימִינֶךָ**, das wir aus dem Munde der **בָּנוֹת מִלְכִים** kommend vermuteten. —

15) **לְרֻקְמֹות הַוּבֵל** Das, im Verse ebenso das **מִזְבְּחוֹת**, ist passiv ausgedrückt.

16) **תַּוְבְּלָנָה** Auch dieser Vers setzt ein mit dem passiven **תַּוְבְּלָנָה**, um zu dem aktiven **תַּבְאִינָה** überzugehen. Es soll wohl damit angedeutet werden, daß die Annäherung der Nation an Gott, den Gott Israels¹⁾, sich stufenweise bis zur selbsttätigen, selbstbewußten Handlung vollzieht. Auch darin ist ein Anklänge unserer Stelle an Secharja 8, 20—23 bis zur Klarheit zu erkennen.

17) **תַּהַת אֲבוֹתִיךְ** Die Kinder werden etwas sein; sie werden würdig sein, und zwar der Urväter würdig sein, und so wirst Du sie zu Fürsten einsetzen im ganzen Lande.

18) **אָזְבִּירָה** Deines Namens will ich gedenken in allen Geschlechtern. Darum werden Völker Dich preisen für ewig und immer! —

Ein solches Ewigkeitsiegel, wie es unser Psalm an seiner Schlußzeile trägt, kommt nur einer Urkunde zu, die den ewigen Gott bekundet. In diesem Psalm ist Gott angesprochen, und geschildert ist Israel und sein Wirken und sein **מִשְׁיחָה**.

הַשִּׁיחָה ist der erhabene Anonymus in der Natur, in der Geschichte und auch — in diesem Psalm! Die Werke alle (כָּל־שָׁيַחַת), wie sie aus dem Zusammenspiel Israels mit der **תּוֹרָה** bis zum **צְדָקָה** hervorgehen, sie alle feiern **הָה**, gehören **הָה** an und werden unter Bildern dargestellt, die dem sinnigen Teile des Menschenlebens entnommen und geeignet sind, uns Herz und Geist zu erheben und zu ergözen.

Kap. 46.

Allgemeines:

Über die Tendenz dieses Psalms gibt es drei verschiedene Ansichten der alten **מִפְרַשִׁים**.

Nach den Einen enthält der Psalm Anklänge an die wunder-

(¹) **לְרֻקְמֹות הַוּבֵל לְמֶלֶךְ בְּלֶפִי הַקְבִּיה** אמרו המשורר (רש"י).

bare Errettung der Söhne Korah's von dem über Korah selbst verhängten plötzlichen Untergang.

Andere finden in diesem Psalm Anspielungen auf jene in den Tagen des Königs Ussia erfolgte Erderschütterung, deren in Amos 1 und Secharja 14 mit den Worten „לפנֵי רָעֵשׁ“ und „כִּי מַיְלָה“ Erwähnung geschieht. Es wäre damit das große Ereignis gemeint, das in Jes. 6 mit den Worten: „וַיַּגַּד אֶתְנוֹת הַסְּפִים“ angedeutet und in Chron. II 26, 17 hinsichtlich des Grundes und der Folge näher bezeichnet ist¹⁾.

Wieder andere erblicken in diesem Psalm einen Hinweis auf das Wunder, das später zur Zeit des Königs Chiskia eintreten sollte, nämlich auf das נָסָה, das Gott an der Armee des Sanherib bewies, die bei נָבָע in einer Nacht (185 000 Mann) dahinstarb²⁾.

Für alle diese Momente bietet nun der Psalm Anhaltspunkte. Der Psalm ist entschieden nationalen Inhalts und setzt die Schilderung der messianischen Zeit, עַת הַמִּשְׁיחָה, von deren endlichen siegreichen Erfüllung in Ps. 45 die Rede war, fort. Man könnte sagen: Die Psalme 46, 47 und 48 bilden eine Trilogie, die die Vorgänge zeichnet, die das Auftreten des מֶלֶךְ הַמִּשְׁיחָה, (dem in Ps. 45 gehuldigt worden) bis zu seinem Einzuge in Jerusalem begleiten.

Psalm 46 ist ein שיר על עלמות, und Psalm 48 schließt mit עליות.

Wir unterscheiden in diesem Psalm nach dem in denselben dreimal wiederkehrenden סלה, drei natürliche Absätze und können nach dem zweimaligen Refrain: ח. ג. עֲמָנוּ מִשְׁגַּב לְנוּ eine Zweierteilung des Psalms annehmen. —

Die Familienerinnerung der בני קרח ist das geheime Motiv — על עלמות, und bildet den Ausgangspunkt des Sängers. Das Vergehen des Ussia, מעיל צוּוּ, hatte ja große Ähnlichkeit mit dem Vergehen Korach's, מעיל קרח, und die Strafe: רעש war ebenfalls die gleiche. In קרח - צוּוּ stellt sich uns eine Steigerung der das ה' bedrohenden Gefahr dar, und dazu kommt dann die von außen her durch סנהריב den ganzen Bestand von gefährdende Belagerung.

Und ביאת הנואל נסים!

וימעל בה אלקו ויבא אל היכל ה' להקטיר על ויהצערת ורחה על מצחו. Als Grund: מזבח הקטורתה.

וישכומו בבורך והנה כלם פגירים מותים.

¹⁾ Vgl. II. Kön. 19, 55.

Einzelnes:

1) **למנצח** Wie bereits erwähnt, sehen wir darin etwas Bedeut-sames, daß in den drei inhaltlich zusammengehörigen Psalmen Kap. 46 mit עלמות beginnt und Kap. 48 mit עלמות (על-מות) endet. Über dem Geheimnis des Lebens schwebt der Gottesgedanke. Je mehr sich dieser klärt und je bestimmtere Form er annimmt in unserer zur Überzeugung sich steigernden אמונה, desto höher fühlen wir uns emporgehoben über die Kluft, die unsere Welten, diese und jene Welt (על-מות) von einander trennt. Das Siegesbewußtsein (מנצח) steigt im Liede über die Welt der geheimnisvollen Widersprüche (על עלמות) zu Sphären der Harmonie. Die Harmonie, die Einheit der Welt und des Lebens hier — dort — überall — und ewig ist Gott!

Wer könnte dies tiefer fühlen, als die בני קrah, welchen aus der berstenden Erdkluft der rettende Glaube an Gott — מושה אמת — ותורתו אמת entstiegen ist?

2) **אלקים לנו** Uns, ganz speziell uns ist Er persönlich Burg und Macht. (Vgl. כי זה אלקים in Ps. 48). Uns wollte und will Gott erhalten. Die Gewißheit, für alle Fälle eine Zufluchtsstätte zu haben, gibt Kraft zum Kampfe. Er ית ist ja da inmitten der Kämpfer, mitten in den Nöten — das ist Hilfe in der Nähe. —

Gott ist nicht nur der Helfer, עוזר; Er ist die Hilfe, עזרה. Ihn ית nahe wissen, Ihn denken ist Hilfe¹⁾.

מחסה ועוז Die aus der Vorzeit überkommenen Burg — tut's nicht allein. Jede Zeit muß die Truppen, die Macht — stellen, die die Burg verteidigt. Die Burg mag überkommen sein, die Verteidigung liegt uns ob (ז). **לנו מחסה ועוז**.

3) **על בן לא נירא** Wir wollen und werden uns nicht fürchten. Furcht ist die schwache Tochter der Glaubenslosigkeit. Der Wille ist der starke Sohn des überzeugten Glaubens. Der Wille besiegt die Furcht.

¹⁾ עזרה בצרות נמצא מaad - מלך אם אומר לו עוזר בצרה אינו יודע מה לעשות עד شيئا' אצלו, אבל הקב"ה אינו בן אלא עזרה בצרות וגוי אמר רבינו נחשון כל צרה וצרה שמנעת אותנו נמצאה לנו ושרה: עמו אנחנו בצרה! (ילקוט).

בְּחַמֵּר = tauschen, wechseln. Die Erde wird flüssig oder zerflüsst. **מוֹת**, die hochragenden Berge neigen sich, schwanken, vom Meere umflutet. Die steinernen Riesen stehen auf schwankendem Fuße, und Meere umbrausen ihren Fuß¹⁾.

4) **הַמָּה - הַמָּר** — **וַיְהִי כַּאֲמָר** — Die Gewässer, die in einander strömen und schäumen — es sind seine Gewässer, **טוֹמִים**. Dies Beben der Berge, es geschieht auf das von der Gotteshoheit ausgehende Geheiß! **וַיַּעֲשֶׂה הָרִים בְּגָאוֹתָם סָלָה**! So alle erschütternden Revolutionen in der Natur nach Gottes Weisung und Plan.

Zeuge dessen kann sein die Erderschütterung zur Zeit Ussia's, die infolge seiner begangenen „Untreue“ eingetreten ist. **מַעַל בָּה'** Glaubwürdige Zeugen hierfür sind die **בְּנֵי קְרֻה**, die durch Gottes Erbarmen dem erschütternden ebenfalls infolge **מַעַל בָּה'** vernichtenden Verhängnis entgangen waren.

5) **נָהָר פָּלָנִיו** (Während die mächtigen Gewässer schäumen, ziehen ruhige Bäche an der Gottesstadt vorbei, um sie zu erquicken und den Sitz des Höchsten zu verschönern. **מי עַי שְׁמַשׁ, עַי רֹגֶל, מַי** נְפָתָח הַשְׁלָחוֹת — sie sind die sanften Gottesboten, die nach all den Stürmen und dem Brausen in den Bergen und Gewässern den Friedensgruß in die Stadt des Friedens, **וַיֹּוֹשְׁלָם**, bringen.

6) **אֱלֹקִים בְּקָרְבָּה** Gott in ihrem Innern! Hierin prägt sich das Gefühl der innerlich gefesteten Sicherheit aus. Gott hilft ihr (der umlagerten, vom Feinde bedrohten Stadt). **יְעֹזֶה אֱלֹקִים לְפָנֶה** Hierin mögen wir Anklänge erkennen an das Wunderereignis der Vernichtung des Belagerungsheeres, **סָנָהָרִיב**, das uns II. Kön. mit den Worten berichtet wird: **וַיֵּשְׁבֵּתוּ בְּבָקָר וְהַנֵּה כָּלֵם פְּנִירִים מִתְּהִים**.

7) Wie oben (V. 3) durch eine Naturrevolution die Auflehnung Korah's und Ussia's gegen die von Gott eingesetzte höhere Ordnung in seinem Welthaushalte beantwortet wird, so hier in der Geschichte der Völker: **הַמָּנוֹת מַטָּה**. Nach dem Falle Sanheribs nimmt die Geschichte des Altertums eine Wendung.

8) **הַצְּדִיקָה צְדִיקָה עַמְּנוֹ** Schlussbetonung und Bekanntnis der festen Zuversicht in Gott. Es ist dies das Geleitswort, das der Psalmlist seinem Volke mit auf seinen Weg gibt, und es verbürgt sicheres

(¹) **נְדוּל הִי מִשְׁחָה בָּאוֹתָה שְׁעָה שָׁמַר אֶל תִּרְאָו הַתִּיצְבוּ וְרָאו!** (Rabha)

Die Macht des glaubensfesten Willens, die ein ganzes Volk beherrscht.

Geleit durch die Reihen der Feinde und der Israel oft so feindseligen Geschichtsepochen. Dieses Wort — so meint R. Jose darf nie im Munde des Israelohnes fehlen, und — wie R. Abuhi im Namen des R. Jochanan hinzufügt — auch das diesen Vers ergänzende Wort nicht, das lautet: „Heil dem Menschen, der auf Dich vertraut!“¹⁾ (Ps. 84, 13). Gott verläßt Gesamtisrael nicht! Dies ist die durch mehrtausendjährige Geschichte bewährte Tatsache. Darans ziehe jeder Einzelne die Heileslehre und vertraue auf Dich, Gott! —

לְכוּ חֹזֶה 9) Der Psalmlist lädt hiermit ein, dem Endergebnis der obigen Betrachtung einen prüfenden Blick zu widmen und aus demselben eine wichtige Lehre zu ziehen.

Erdrevolution, und Inhalt der Kriegsverheerung durch Gottes Machtgebot (סנהריב), das מישביה מלחמות ist, das Lanzen und Bogen zerplatzt und ganze Heeressäulen in einer Nacht in den Staub legt. So stürzt die Allmacht Gottes den Geschichtssacker um, auf daß ihm die von Gott bestimmten, der Menschheit nützenden Saaten entspreßen.

Die Welt entstieg dem Chaos (Pathach unter dem שׁ) und dem Gewordenen gab Gott Namen (Bere unter dem שׁ).

So ragen Stürme über Steppen und Wüsten dahin, sie entblättern Wälder und knicken mächtige Baumriesen und tragen von den Samenkörnern und Staubfäden kaum einen hundertmillionsten Teil dahin und dorthin, damit da und dort ein Pflänzchen keime und ein Bäumchen wurzle. Dies Bäumchen hat einen Namen und gibt bei seiner Ausbreitung der Gegend Charakter und Namen.

In der Welt des Geschehens wie in der des Verdens, in der Geschichte wie in der Natur geht die Kulturentwicklung über shemot dahin zum Ziele: שׁמוֹת!

Die Einleitung zur Geschichte der Königsnummer hat שׁמוֹת רות zu verzeichnen: וַיָּהִי רַעֲבֵב בָּאָרֶץ. — Eine verlassene Witwe und ihre dem Heidenvolke entstammte Tochter und —

¹⁾ אמר ר' יוסא בשם ר' יוחנן לעולם לא יהא פ██וק זה זו מפרק: ה. צ. עמנו מישגב לנו אלקי יעקב סלה. ואמר ר' אבחו אמר ר' יוחנן: ה. צ. אשרי אדם בוטה בר (תהלים פ"ד, יג וירושלמי ברכות פ"ה).

mit seinen Gott verherrlichen Liedern und seinem auf der göttlichen Wahrheit gestützten Thron!

„Noami nahm das Knäblein in den Schoß und ward ihm eine Pflegerin. Und die Nachbarinnen benannten das Kind mit Namen שָׁמְעָה וּתְקַרְאָנָה לוּ הַשְׁבָנוֹת sprechend: Der Noami ist ein Sohn geboren. Und sie nannten seinen Namen עֲזָבָן, das ist der Vater des יִשְׂרָאֵל des Vaters des Vaters des דָודֶה!“ (רוּת).

Hier haben wir einen der Übergänge von שְׁמוֹת zu שְׁמוֹת, wie ihn unsere Weisen beobachteten, gezeichnet.

Ebenso verzeichnet die תְּוֻרָה beim Erstgeborenen der Jakobsjöhne, in deren Herzen mit dem Neide der Bruderhaß eingezogen war, die Wandlung in Bruderliebe, indem sie dem רָאוּבָן nachruhmt: וַיִּשְׁמַעַ רָאוּבָן וַיַּצְלַחַו. Was ist dies anderes als ein Übergang von שְׁמוֹת zu שְׁמוֹת?

Dasselbe Verhältnis beobachten wir bei der Namengebung der beiden Söhne Josephs und מנשה und אפרים und bei der Teilung der Reiche Israel und יהודה sowie beim Entstehen des Namens יִשְׂרָאֵל selbst aus Kampf und Streit עַם א' ואנשִׁים וְתוּבָל (1).

10) Dieses קְצֵה חָרֵן ist bedeutsam. Es heißt nicht was gleichsam ein Machtgebot: Halt auf der ganzen Front! bedeuten würde. Es soll das Fortschreiten des Friedensgeistes bezeichnet werden, wie er sich Völker und Staaten erobert und wie vor ihm, als dem Gottgesandten, Krieger und Streiter die Waffen strecken bis an die Enden der Erde.

11) Nicht, daß die entwaffneten Streiter ohnmächtig niedersinken ist Endzweck der Gottesbestimmung, sondern daß sie es „erkennen“ und wissen, „daß Ich Gott bin“.

Nicht die Gesunkenheit des Menschengeschlechts ist Ziel der Erkenntnis, sondern die Erhabenheit Gottes, der der Mensch nachzustreben hat. Über allem Walten in der Geschichte und in der Natur über נָבוֹת, und אַרְזָן, in den Höhen ist Gott — Ihn erkennt! —

12) Die mit B. 9 begonnene Schlußbetrachtung klingt in den trostreichen Ruf aus, der uns in B. 8 aus

¹⁾ Vgl. יְלִקְעִיט תְּהִלִּי מ' (ז) und ברבותות ז' (ז). Über den Unterschied zwischen unserm V. 10 und Ps. 66,5 wo es heißt: לְבָבוֹ וְרָא וְנָא s. unsere Bemerkung zu Ps. 66,5 נְאָא.

den tausend und abertausend Stimmen des Natur- und Geschichtsreiches entgegnetönten: . . . עַמְנוּ מִשְׁנֶבֶת ח. ז. .

Die Betrachtung bestätigt, was das Leben uns gelehrt. Der Gott Jakobs bleibt unsere starke Zufluchtsburg! סָלהּ .

Kap. 47.

Allgemeines:

Alle Völker werden aufgerufen zur Huldigung Gottes, der von Ewigkeit zu Ewigkeit ist der Höchste, der Furchtbare! מלך נדול כל הארץ. Der gewaltige König über die Natur tritt in seinem königlichen Walten in die Erscheinung. Die Naturwelt wird durch Königsgesetz veredelt, und im gewaltigen Reiche treten die Faktoren hervor, die das Königstum Gottes schweigend anerkennen. Die Naturwelt wird durchgeistigt, zu einem Reiche emporgehoben, dessen König Gott ist. —

nicht nur מלך נדול כל הארץ (V. 3) sondern כל הארץ אלקים (V. 8) nicht nur König auf dem ganzen Erdreich, sondern König des ganzen Erdreichs ist Gott. In diesem liegt eine Beziehung Gottes zu seiner Welt, die nicht nur die Größe und Weite, die Höhe und Tiefe des Terrains bezeichnet, das mit seinen Milliarden Meilen zum Machtgebiet Gottes gehört. Diese Beziehung will mehr ausdrücken. Sie will sagen: Gott ist König der ganzen Erde und ihrer Bewohner, und diese erkennen an das Königtum Gottes und lernen es immer mehr aus dem göttlichen Königswalten kennen. Darum: זמרו משכיל!

Diese Erhebung des Gottesbegriffes vom König und furchtbaren Herrscher über eine weite, große und starre Naturwelt zum erfaulnen und selbstbewußt verehrten König der Völker vollzieht sich durch Israel. —

Von V. 4 bis V. 7 baut sich der erhabene Königsthron des Gottes Israels empor, und jeder Vers bezeichnet eine Stufe zu diesem Throne, an dessen Füße Israel mit seiner תורה steht, um die Völker zum vereinten Stufengang zu laden und um ihre — Einsicht zu werben.

Wie tönt dieser Werberuf hinaus in dem זמרו אלקים זמרו למלכנו זמרו! das jauchzende Lied zum Lehrgesang

מלך Gott tritt seine Regierung über die Völker an **וּמְרוּ מִשְׁכַּלְיוֹ!** (B. 9). Vor den Augen der denkenden Welt nimmt Gott **אֵל נָוִים** (B. 9) ein, und nun **בְּכָא קָרְשׁוֹ** (B. 10) sammeln sich die Edelsten der Völker zum Weihfeste, das die Veredlung und Vollendung feiern will in dem Weltreiche, daß das **עַם אֶלְקָנָן אֶבְרָהָם** angebahnt hat.

Die abrahamitische Welt¹⁾ wird auf den Schild gehoben und als die einzige lebenswerte, weil lebensdiele Welt proklamiert.

Völker und Fürsten schlagen die Schilder an einander mit dem Rufe **לה' מגני ארין**. Wir wollen Gottes sein! Über alles hocherhaben ist Er, Gott! **מאָד גַּעֲלָה**. Unsere Schluß= am בְּרָכָה lautet: **רָאֵשׁ הַשָּׁנָה** **בְּרָכָה** **מֶלֶךְ עַל כָּל הָארֵן מִקְדָּשׁ יִשְׂרָאֵל וְיֻם הַזְּבּוֹן**. Es liegt hierin die Aufgabe Israels, durch seine Weltheiligung den **מלך עַל כָּל הָארֵן**, zu machen, angedeutet.

Dass sich aber Israel dieser seiner Aufgabe erinnere bewirkt mehr als irgend ein Tag der **יֻם הַזְּבּוֹן**, **יֻם הַרְתָּה עַלְמָם**, der zugleich ist, der Tag der physischen Geburt und der geistigen Wiedergeburt des Weltalls.

Kurz und prägnant wird diese Lehre der Weltheiligung und Erhebung des irdischen Genusses zu höherem geistigem sittlichem Zwecke von dem Midraschweisen Chanina Sohn Papa's verkündet. Dieser Weise knüpft an den Psalmvers (Ps. 116) den Ausspruch: „Den Becher, über den man den Segen spricht, soll man eine Spanne hoch über den Erdboden emporheben.“

Indem wir, freudigen Herzens, das Glas zum Gruße einer gottfüllten idealen Welt erheben, bringen wir ein „Hoch“ aus dem — Idealismus^{1).} —

¹⁾ Röhmt es ja — nach der Midraschweisheit — Gott von Abraham, daß er die von Gott erhaltene Welt Ihm יְהָיָה in erhöhter Potenz wieder zugeeignet habe, und dies indem er die Gebote Gottes in der Welt betätigte. Der Midrasch lautet:

ובו תמכרו ממבר לעמיך אל תונו ונוי שלא תהי מונחים זה את זה אמר הק'בה אף אני מכרתי את העולם כולו לאברהם ולא חונתי אותו, חור והקנה אותו לי שנא' קנה שמיים ואryn : אימתי ? בשעה ששמר אברהם מצותיו של הקב'ה (מדרש תנחותה מהר).

(Vgl. Hermon S. 150).

¹⁾ כום ישועות אישא וכשם ה' אקרוא (תהלים קט'ז) איז התニア בר פפה כום של ברכה צרייך להגביה עג קרקע טפה : (ילקוט שם).

Einzelnes:

2) **כָל הַעֲמִים תְּקַשׁ כָּפֶן** Der Aufruf "תְּקַשׁ" = „in die Hände schlagen“ will nicht den Jubel einer bacchantischen Lust entfesseln, sondern den Jubel, der den innerlich in ihrem edelsten Empfindungen geeinigten Völkern entsteigt. — **כָפֶן תְּקַשׁ** ist Ausdruck der Freude und der Bürgschaft zugleich. Die Solidarität der Menschen im Guten und Edlen äußert sich in diesem Jubelruf¹⁾.

3) **בֵּין הַיְלִין** Mit diesem Gottesnamen, der Liebe und Erbarmen nennt, in Verbindung mit den die Furchtbarkeit des Höchsten bezeichnenden Attributen wird der Gotteswaltung der die Liebe und die Strenge zusammenfassende Ausdruck gegeben. —

So werden wir auf den Ideengang hingeleitet, der uns den **כל הארץ על כל הארץ מלך** als den **מלך כל הארץ על כל הארץ** begreifen lehrt. (Vgl. Allgemeines).

4) **יְדַבֵּר עַמִּים** Das Bezwingen durch eine fortgesetzte Reihe von Geschehnissen und Offenbarungen, die eine geschichtliche Entwicklung ausmachen, wird hier durch "יְדַבֵּר", ausgedrückt.

Über den Unterschied zwischen **לְאָמֶן, אָמֵן, עַם**, vgl. das in Kap. 44, 3 Bemerkte.

5) **יבחר לנו** Die Mittel des Zwanges sind friedlicher, geistiger Natur. Die dem Hause Jakob innenwohnende, von Gott ewiglich geliebte Erhabenheit — sie ist die bezwingende Macht, die zuletzt über Völker und Staaten triumphiert.

6) **עליה אלקים** Dem Kriegsgeschmetter und dem sanftesten langgedehnten Ton der **תְּדוּעָה קול שופר** entspricht die Wahl der beiden Gottesnamen **אלקים** und **ה' י' הדין**, die, wie bekannt auf **מדת הרשיה** und **מדת הרחמים**, die in **הש'ית** vereinigt sind, hindeuten sollen. —

Kap. 48.

Allgemeines.

Es ist von Königen die Rede, die sich vor den Mauern Jerusalems ein Stelldichein gegeben, um die Gottesstadt mit ihren Heiligtümern zu erobern und zu vernichten. Der Psalmlist steht auf der hohen Warte der messianischen Zeit, von der aus all das feindliche Streben all der genannten und ungenannten Feindes-

¹⁾ עיי פ' רשי: התערבו יהוד זה עם זה להריע לאלקים בקול רנה:

gewalten in seiner Nichtigkeit erscheint gegenüber **ה'**, der groß ist und von den Welten gefeiert in unserer Gottesstadt. In Ps. 83 führt der Assafist die feindlichen Völkerscharen mit Namen an, die das Lied der Korahiden hier summarisch zusammenfaßt, um ihnen zu zeigen, daß jeder Maßstab, jede Berechnung und alle strategische Kunst versagen, sobald Gott in Zion wohnt und Zions Türme und Paläste unter dem Schutze **ה' ז'** des Herrn der Heerscharen stehen.

Was am Ende der Tage **לעת המשיח** die Welt in Erstaunen setzt, ist Verwirklichung dessen, was in tausendjährigem Ahnen und Hoffen die jüdische Volksseele bewegt und in nimmer zur Ruhe kommenden Erregung erhalten hat. **באשר שמענו כן ראיינו** Prophetenschau und Sehergeist haben stets unter der Asche des in der Vergangenheit Erlebten den Funken angefacht, aus dem die Flamme „auf dem heiligen Berge in unserer Stadt“ emporsteigt und ihm **ית' אוֹר לוּ בְצִיּוֹן** auf Zion das Licht voranleuchtet! Sinnig bemerkt R. Nachman, anknüpfend an Vers 13 „Umringt Zion und umlagert es, zählet ihre Türme!“ Was gewesen ist, das wird sein. Wie der Allheilige Israel beim Auszuge aus Egypten, in Wolken der Herrlichkeit gehüllt, weiter getragen hat, so tut er ihnen einst in später Zukunft wie es heißt (Jes. 60): Wer sind diese? Wie eine Wolke fliegen sie dahin und — wie die Tauben finden sie sich in ihre Schläge! Und woher werden all die in Jeruscholaim neu emporstrebenden Gärten und Anlagen getränkt, daß sie gedeihen und herrlich erblühen? Aus demselben Brunnen, der einst Israel in der Wüste labte und dem Israel das Brunnenlied angestimmt! (Zalkut!)¹⁾.

Licht und klar wird es Israel selbst und allen, die in Israels Galuthzügen ein planloses (wolkenhaftes) Hinundher erblickten, daß

¹⁾ סובו ציון והקיפה איז נחמן מה שחי' הוּא שִׁיחֵי בשם שנTEL הקב"ה את ישראל ממצרים בענני כבודך הוא עוזה להם לעתיד לבא שנא' (ישעיה ס) מי אלה בעב תעופנה ובזונות אל ארבותיהם! ספרו מגדריה כמה נינאות עתידין לחיות בירושלים וכו' והיכן הימים עולים... איז נחמן מה שחי' הוּא שִׁיחֵי בשם שאמרו שורה בדבר וhabbar עליה להם שני' שרים בחולליםך באotta שעיה כל מעניך (ילקוט).

Der Midrasch hat sich von dem an die umgebenden Wolken erinnernden Worte: **הַקִּפּוֹה סָבוּ** leiten lassen.

dieses Jagen und Gejagtwerden nach Plan und Ziel geschehen, und daß Gott den Kompaß nicht verloren für sein Volk, und daß dieses Volk sich heim gesunden wie die Taube in ihren Schlag, zu dem sie die Sehnsucht hinzieht.

Das Volk auf den lachenden, blühenden Fluren der beglückten, wiedererbauten Gottesstadt ist dasselbe, das es im Wüstenbrand gewesen, und sein Gott ist derselbe, und die Quellen seiner Labung und seiner Stärke sind dieselben geblieben.

Einzelnes.

2) **הַדָּוֵל ח' (נְדוֹל ה')** Ist das Weltall von Gottes Größe und vom Gottesruhm erfüllt, so steigert sich dieser Ruhm (**פָּאָד**) für die Gottesverehrer, die in der Residenz unseres Gottes auf Erden das himmlisch beseligende Gefühl der Gottesnähe auf sich einwirken lassen.

3) **יִפְהָ נָפָךְ (נְפָחָה יִפְהָ)** Die ganze Erde nennt diesen herrlichen Landzweig ihre Wonne.

Geographisch liegt die Stadt Jeruschataim im Norden des Berges Zion. Es müßte daher zu **וּרְכְתִּי צָפֵן** ein **ה'** hinzugedacht werden. (Vgl. **בָּאוֹר**). Nach dem **דָרְשׁ** stimmt dieses besser, da es sich auf die Nordseite des Opferaltars bezieht (**רָשֶׁךְ**).

4) **אַלְקִים בָּאַרְמָנוֹתִיה** Nach dem erwähnten **דָרְשׁ** stehen hier die weltlichen Paläste parallel der mit **מֶלֶךְ רַב** bezeichneten eigentlichen Gottesstätte. Die Gottesanwesenheit drückt sich auch in den menschlichen Wohnungen, ja auch in den Häusern der Reichen aus.

5—8) **כִּי הַנָּה — הַמָּה — רֻעָה — בָּרוֹה** (Die hier bezeichneten friegerischen Vorgänge müssen nicht gerade bestimmte, zur Zeit des Sängers eingetretene Ereignisse als wirklich historische Fakta betreffen. Es können vielmehr alle möglichen und wahrscheinlichen künftigen Angriffe dem Sänger vorschweben und die Siege über stammende und erzitternde Feinde Israels sein Psalmsied beschwingen. Den Feinden voran die Rivalin Jeruschataims, nämlich Tyrus (**צָרָ**) mit dem Zugang aus Tarsis (vgl. **צָרָ** in Ps. 83) Phäistäa und Phönizien die gewöhnlichen Verbündeten gegen Israel.

Tarsis war die Hafenstadt am mittelländischen Meere. Um von da nach Jeruschataim zu gelangen hatte der Schiffer den Westwind nötig. Der stürmische Gegenwind **רוֹחַ קְדִים** ist vernichtend für die Schiffe aus Tarsis. —

9) **כִּי־אָשֵׁר** Die Stadt, die nach . ז. ח. genannt ist, beziehen wir als unser Heim, als **אַלְקִים**; sie wird ewig bestehen, denn Gott wird sie immer mehr begründen und für ewig festigen.

10) **דְּמִינָה** Des Sängers Geist versetzt Israel in die Zeit endlicher Erfüllung der gottverheißenen Zukunft — in die Gottesstadt „mitten in Deinen Tempel“ hinein **בְּקָרֶב הַיּוֹלֵךְ**!

Israel fühlt sich da wohlig heimisch, denn nichts völlig Neues, Befremdendes verschüchtert sein Fühlen und Empfinden. Alles ist hier Betätigung des Erhofften, Gehanten, in der Vorstellung Durchlebten — **דְּמִינָה**. Stills, ohne niederdrückendes Befremden gewahren wir Dein **חָסֵד**, das wir ja so heiß ersehnt und dem im Vorhinein unser Leben gegolten und unser Lob und Preis erklungen. Und nun strömt dieses Gotteslob und Gotteswirken wieder aus **הַיּוֹלֵךְ** hinaus. —

11) **בְּשִׁמְךָ** Bei Menschengrößen gründet sich der Name auf das Lob, das die Welt dem Verdienste spendet. Bei Dir, o Gott, ist der Name mit der Größe, die er der Welt zu nennen hat, von Urbeginn gegründet, und der Menschheit liegt es ob in edlen, gerechten, sittlich reinen Taten den Ruhmesglanz des göttlichen Namens wiederzuspiegeln. Deine Rechte, o Gott, hat bis an alle Enden der Erde Gerechtigkeit eingesetzt, denn **צַדְקָה יִמְנַדֵּח** Deine Rechte ist der Gerechtigkeit voll.

12) **יִשְׁמַה** Hat bisher Israel dem Berge Zion in innigem Sehnen entgegengebett, so freut sich jetzt der **הַר צִיּוֹן** und jubelt Judas Töchter und seine den **הַר צִיּוֹן** umgebenden Tochterstädte. (S. „Hermon“ S. 324—27).

13) **כְּבוֹד צִיּוֹן** Die Auffassung der Erklärer, nach der diese Aufforderungen **כְּבוֹד, כְּפָרוֹן, שִׁירָתו, פְּכָנִי** an die heranstürmenden Feinde gerichtet wäre, hat manches gegen sich. Der wonnig innige Ton des Psalms, der Israel in sein heiliges Heim führt und alle Bewohner der Erde „bis an ihre Enden“ dem erhabenen, Gnade spendenden Gottes in die von „Gerechtigkeit erfüllte Rechte“ legen möchte, schließt einen ironischen Ton, wie er nach einer solchen Auffassung angenommen werden müßte, völlig aus. Auch wäre **שִׁירָתו לְכָמָם**, nicht das geeignete an den stürmenden Feind zu richtende Wort, und am allerwenigsten können wir uns das **לְמַעַן** **תְּכָפָרוֹן לְדוֹר אַחֲרוֹן** als den Zweck der in Anregung gebrachten

strategischen Mittel denken. Ein geschlagenes Belagerungsheer gibt einen schlechten Berichterstatter ab für kommende Geschlechter.

Wir möchten darum die Auffassung Raschi's vorziehen, nach der die Mahnung an Israel selbst gerichtet ist. סבו ציון אתה הבונים אורה. Jeder Stein, den ihr Bauleute in Zion schichten, ist wichtig. Nehmt genaues Inventar auf von allem, was ihr in Zion vorfindet und weiterführt, denn ihr seid dafür der Nachwelt Rechenschaft schuldig. Die Nachwelt soll nicht nur erfahren, daß es geworden, sondern sie soll auch wissen wie alles geworden, damit sie mit aller Bestimmtheit der Welt, der ganzen Welt zeigen könne: Seht dies ist Gott, unser Gott, für immer und ewig!

14) Nicht der berechnende Verstand allein, auch das Herz wird in Anspruch genommen, **לככם**, und zwar, wie dies im Midrasch hervorgehoben wird, das einmütige Herz der Nation, die mit ihrem Herzen Besitz nimmt von den teuren Gütern, Höfen, Hallen, Palästen, die ihr stets auch in den langen Jahren des Galuth am Herzen gelegen. —

15) Was der Psalm bei seinem Beginn — in großen Umrissen laut verkündet: גָדוֹל ה' וּמַהְלֵל מָאָד' verkündet er auch beim Schluß in bestimmtester Weise: כִּי זֶה אָ. אַלְקִינוּ עַזְלָתָנוּ כִּי זֶה אָ. Was der Psalm bei seinem Beginn — in großen Umrissen laut verkündet: גָדוֹל ה' וּמַהְלֵל מָאָד' verkündet er auch beim Schluß in bestimmtester Weise: כִּי זֶה אָ. אַלְקִינוּ עַזְלָתָנוּ כִּי זֶה אָ. Unser Gott, im Leben erkannt und in seinem Hause verherrlicht, ist uns Gewähr für alle über dieses Leben hinausreichende Zeiten. Er, der uns durch all die todtbringenden, durch die Klüfte und Niederungen des Abfalls und der moralischen Vernichtung hindurch geführt in die heilige Stadt, nach seinem heiligen Berge, Er führt uns auch über den Tod hinaus. Der ewige Gott ist uns, ist unserer Ihn schauenden und erkennenden Seele Bürge der Ewigkeit! —

Kap. 49.

Allgemeines:

כִּי זֶה אָ. אַלְקִינוּ עַולְם וְעַד הוּא יִנְהַגֵּנוּ כִּי זֶה אָ. מָותָה לְלָבָן וְמוֹתָה לְיַהְוֵד und bildet den Abschluß der mit Ps. 46 begonnenen Trilogie, die die Überschrift שִׁיר עַל מִתְוָת שִׁיר hatte.

Es wurde Israel den Nationen entgegen gehalten und sein Leben als ein Leben über ul über den Tod hinaus und sein Wirken für Unsterbliches, Ewiges dargestellt.

Psalms 49 behandelt die Verschiedenheit der Anschanung über das Fortleben des Ruhmes oder der Seele nach dem Tode, spinnt also die **מוֹת - מוֹת** = Idee weiter aus.

Wir möchten in diesem Psalm zwei Hauptteile unterscheiden: I. Übergang vom Leben zum Tode und II. Übergang vom Tode zum Leben.

Von B. 1—13 ist die Unsterblichkeit in dieser Welt gezeichnet, wie sie sich viele durch Ruhmesglanz und monumentale Bauten erringen — erzwingen möchten.

Von B. 14 bis Ende ist von der Unsterblichkeit im Jenseits die Rede.

Die Vorstellung, daß die Seele der Mittler und eines dem Menschen entstammenden Boten als ihres Heilesboten bedürfe, um aus der Unterwelt emporgehoben und von Vernichtung erlöst zu werden, wie sie in der griechischen Heidenwelt bestand (Styr, Hades, Acheron) und sich in anderer Gestalt in einem späteren Glaubensbekenntnisse erhalten hat, wird verworfen und ihr gegenübergestellt das unmittelbare Eingreifen und Ergreifen **ה**, des ewig lebenden Gottes, bei dem die Seele ohne jede Vermittlung geborgen ist.

Die beiden Abteilungen des Psalms sind markiert durch die fast gleichlautenden B. 13 und 21 — **וְאָדָם בַּיִתְרָב בְּלִילֵן — אָדָם בַּיִתְרָב וְלֹא בַּיִתְרָב!**

Ebenso bemerken wir der erwähnten Einteilung entsprechend: von B. 1—13 das Bestreben, sich und andere vom Tode zu erlösen und von B. 13—21 die Art, wie sich die Menschen von der Unterwelt zu lösen suchen. Die Fragen über Nichtsein und Sein tönen uns hier entgegen, und die Antwort lautet: **אֲךָ אֱלֹקִים יִפְרַח נֶפֶשִׁי מִיד שָׁאֵל כִּי יִקְהַנֵּי סֶלָה** „Nur Gott wird meine Seele erlösen, da Er aus der Unterwelt mich aufnimmt — Sela.“

Einzeln:

1) **הַוָּא יִנְהַגֵּנוּ עַל - מוֹת מוֹת** Nachdem Ps. 48 in **עַלְמֹות** ausgeflossen, ist der Schleier vom verborgenen Geheimnis in Ps. 46 gehoben. Der wahre Nachruhm: und das wahre Überleben des Todes: **יִנְהַגֵּנוּ עַל - מוֹת** ist genannt und in den Grundlinien gezeichnet.

Beides wird in Ps. 49 wieder aufgenommen und durch Vernunftgründe gestützt. Doch ist's kein trockenes Raisonnement, sondern

ein מזמור. Das festgefügte Schiff, das des Menschen ganzes Hosen birgt, ist von Tonwellen getragen. —

2) כל יושבי הדר כל העמים שטעה (Es werden und aufgerufen. Sie sollen im Folgenden das Spiegelbild ihres ganzen Seelenvergangs erblicken.

3) נט בני אדם (Hoch und niedrig, reich und arm, das Naturkind von Adam stammend, wie der „Mannessohn“, der aus eigener Kraft und Erfahrung sein Haus — seine Welt aufgebaut — sie mögen auf die Lehre horchen.

4) פִי יְדָבֵר (Weise Reden des Mundes im Dienste der Vernunftfäze, an welchen das Herzessinn ein Teil hat. Es ist eine Weisheit, die nicht nur der Mund ausspricht, sondern bei der das Herz mitspricht, ist also keine wissenschaftliche Abstraktion sondern eine Lebensphilosophie.

5) אמתה Ich suche für die große, hochwichtige Lehre die Herz und Seele zugängliche Form. Die Härte und Strenge des wissenschaftlichen Problems sei durch Musik gemildert ! אמתה בכונור הדתי !

6) למה אירא (Das Unbekannte erschreckt. Jeder Mensch muß bei jedem Schritte sich dessen bewußt sein, was naturgemäß auf diesen Schritt folgt. Das ganze Leben richtig auffassen, leben und genießen kann ich nur, wenn ich mir darüber klar bin, was auf dieses Leben folgt. Ich muß also zu wissen suchen, was nach mir, עקי, aus dem Leben und aus mir wird. Täusche ich mich darüber hinweg, oder lasse ich mich von falschen Vorstellungen und Erwartungen beherrschen und über das, was folgt, täuschen — עין עקי יסבנַי, so umgeben mich diese Krümmen und Wahngebilde in den Tagen und Stunden, da es zu Ende geht — עין עקי יסבנַי). Dies die Quelle der Furcht und des Schreckens. Bin ich dessen sicher, was mir, was meinem Leben auf die Ferse folgt und weiß ich, daß 'ן, mein Geleit durch's Leben, auch über diese Folge wacht, so bin ich ruhig. Darum fort mit allen Täuschungen über das, was nach dem Lebensdasein auf Erden sein wird!

7) הפתחים (Erste Täuschung: der Geldstolz! und יתהלך = sich verlassen und sich rühmen; innerlich und äußerlich. הילס, das Heer von Freunden, Dienern, Schmeichlern, die ganze Heeresfolge des Reichen — die Geldmacht רב עשרם.

¹⁾ Vgl. Hiob 19, 9 Ps. 44, 16 und Ps. 140, 11.

8) **אָחֶלְאַפְּדָה** Entweder ist hier die Interjektion: Ach! wie in Jeches. 6, 11 oder: **אָמֹר אָח!** **לְכָל תֹּועֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל**: oder: **חָנָה** = Bruder. Den Bruder kann der Mann nicht lösen, er kann (oder will) Gott sein Lösegeld nicht geben.

9) **וַיַּקְרֵב** Und wird — bei all dem Reichtum die Lösung ihres Lebens zu kostspielig, nun so unterbleibt sie, die Lösung, für immer. **וְהַדְלֵל** auf **פְּדוּן** bezüglich.

10) **וַיְהִי עַז** Und lasz ihn leben bis in's Unendliche (als ob es ein solches Leben gäbe), er sieht das Verderben (oder die Grube) nicht.

Oder im Zusammenhange mit B. 9: . . . **וַיַּקְרֵב**. Die Lösung muß unterbleiben. Könnte denn ein noch so großer **פְּדוּן**, es ihm erkaufen, daß er ewig lebe und das Grab nicht schaue!

בְּסִיל וּבְעָרָה כִּי יוֹאָה Sieht er doch sterben und verschwinden und andern ihre Geldmacht hinterlassen.

12) **קָרְבָּם** Ja für diese — hiermit geht der Psalmlist vom Einzelnen **אָחֶלְאַפְּדָה אִישׁ — וַיְהִי — כִּי יוֹאָה** zu der ganzen Klasse (**הַבְּתָחִים עַל הַילָּם**) über — für diese geht all diese Erfahrung verloren. Sie wähnen ihren Stand und ihr „Haus“ der Zeitlichkeit entriickt und für die Ewigkeit gebaut. R. Judan erinnert, an diesen Vers anknüpfend, an die Städte Tiberias, Alagandria und Antiochia, die von Tiberius, Alexander und Antiochus ihre Namen erhalten haben. R. Pinchas meint: Warum werden ihre Häuser ihnen zu Gräbern? Weil sie nur ihre Wohnstätten für Geschlecht und Geschlecht hinstellen, so daß sie weder leben noch beurteilt werden, ja, noch mehr, sie nennen sogar ihre Namen weit hin über die Erde, wie es ja heißt: Und er ward ein Stadterbauer und gab der Stadt den Namen seines Sohnes Henoch (Jalk. z. St.)¹⁾. O der Torheit! Können Städtenamen den Königen, den Reichen und Gewaltigen

¹⁾ קָרְבָּם בְּתוּמוֹ לְעוֹלָם מִשְׁבְּנוֹתָם לְדוֹר וְדוֹר קָרְאוּ בְּשָׁמוֹת עַל־אֲדֻמוֹת (תְּהִלִּים מ' ט') ר' יודן אמר מה סבויין חדשים שקרבם בתרשו לעולם משכנותם ונור קראו בשמות ונו' מבריא לשם טיבוריאים אלכסנדריא לשם אלכסנדר אנטיאכיא לשם אנטיאכוס ור' פנהם אמר קרבם ונור למה בהיותם ניעשים קבריהם? (במדרש נדרש באילו כתוב קברות ובגמ' מוקך דף י' איתא בהדייא: אל תקרי קרבם אלא קברם) משכנותם לדור ודור שניים לא חיים ולא נודנים ולא עוד אלא שקרו בשמות שני' ויהי בונה עיר וקרא שם העיר בשם בני הנוך (ילקוט תהילים טט Vgl. „Hermon“ S. 168

den Dank der nachlebenden Geschlechter sichern, wenn nicht die dankbare Liebe der Zeitgenössen, sondern die Eigenmacht der Gewaltigen diese Namen geschaffen? Kann die zeitweilige vergängliche Würde eines Machthabers, vor dem die Menschen zu Haufen im Staube lagen, der aber an die sittliche Hebung dieser Menschen nichts gedacht und für die wahren, großen Ziele der Menschheit nichts getan, kann diese Würde mit ihrem von Menschenfurcht und Schlachtenglück erborgten Scheine die Nacht des Todes durchleuchten, da er, der Machthaber selbst, im Staube ruht?

Auch Rain, der Brudermörder, hat eine Stadt erbaut, ja, er war der erste, der es tat und der Stadt den Namen seines Sohnes gab!

13) **וְאַדָּם בֵּיקָר נִמְשָׁל:** Das Wort **נִמְשָׁל**, im Niphal wird sonst nicht mit dem vergleichenden **כ'**, mit **הַדְמִין** sondern entweder mit **ל'** oder mit **ע'** konstruiert. So in Ps. 28, 1 **וּנְמִשְׁלָתִי עַם יְוָדֵי בָּור :** So auch in Jes. 14, 7: **אֲלֹנֶם נִמְשָׁלָתִי**. Nur in Hiob 30, 19: **חָרְנִי = לְהַבֵּר וְאַתְּמִשָּׁל בְּעֵפֶר וְאַפֶּר** „Gott warf mich nieder in Schlam, und ich sahe Staub und Asche gleich“, wo der Vergleich ein qualitativer sein, und sagen soll: Ich stinke von meiner Menschenhöhe zur Niedrigkeit des Staubes und der Asche herab. Auch hier bezieht sich das **נִמְשָׁל** nicht auf eine äußere Ähnlichkeit der Gestalt, sondern auf ein Herabsinken des Menschenwesens zum Tiere. **נִדְמָה** = vernichtet oder verstummt. So Ps. 31 **וְיִדְמָה לְשָׁאוֹל הַדְעַת** = Mein Volk — sie sind zum Stummensein verdammt aus Mangel an der richtigen Erkenntnis. So in Hos. 4, 6: **נִדְמָה עַמִּי מִבְּלִי הַדְעַת** = Mein Volk — sie sind zum Stummensein verdammt aus Mangel an der richtigen Erkenntnis. So in Hos. 10, 15 **נִדְמָה נְדִבָּה טָלָךְ יִשְׂרָאֵל** = Zur Vernichtung verurteilt ist der König Israels¹⁾. Auch hier sind wohl beide Begriffe zu verbinden und **נִדְמָה**, auf **בְּהִזְמָה** bezogen, bedeutet wohl: sie sind vom Geistesleben abgeschnitten, ewig stumm. Der Gegensatz tritt hier scharf hervor: Anstatt nach stolzem Vorsatz Wohnstätten von Geschlecht zu Geschlecht zu errichten, **טְשִׁבּוֹת לְדוֹר וּדְרָר**, kaum eine Nachtherberge — **בְּלִילֵן** — und — **נִדְמָה** — von denkenden, sprechenden Wesen abgeschnitten.

14) **בְּכָל זֶה דְּرַכּוֹ** Das Wort **בְּכָל** bedeutet feste Zuversicht, diese bald in gutem Sinne wie in Hiob 4, 6 (von

¹⁾ **טָלָשׁוֹן כְּרוּתָה רְדָק**, der zu **נִדְמָה** bemerkt Gesen. übersetzt **נִדְמָה עַמִּי** mit „dem Untergang abwarten“ wobei ebenfalls das stumme Abwarten gedacht ist.

Raschi zwar auf **כִּסְלֹות** = Torheit zurückgeführt) und bald in üblem Sinne wie in Psalm 85, 9, **וְאֵל יִשְׁבוּ לְכִסְלָה** = daß sie nicht auf Torheit geraten.

וְאַחֲרֵיכֶם בְּפִיהם יוֹצִאוּ סָלה „Die Nachwelt wird es mit lautem Lob genehmigen“. Die Stelle scheint jedoch in ihrem Zusammenhange noch anderes sagen zu wollen:

וְהַדּוֹבָם בְּכָל Dies ist ihr Weg, den sie in törichter Zuversicht gehen, dies ihre Auffassung vom Übergange zum Tode, und was dann? über das, was nach ihnen, über das **אַחֲרֵיכֶם**, machen sie sich Systeme zurecht und ergehen sie sich in Phantasieen. Um den schwarzen Mittelpunkt der Unterwelt hat sich von jeher ein Sagenkreis gebildet, der mit den Schrecken des unbekannten Totenreiches aussöhnen soll. Je nach der Geistesrichtung eines Volkes und nach der Gemütsstimmung, in die es Einflüsse der Zeit und der landschaftlichen Umgebung versetzen, übten die um einen Toten Trauernden verzweiflungsvolle Selbstvernichtung (**שְׁרָט**) (**לְנֶפֶשׁ**), oder suchten sie durch Blumengewinde das schaurige Antlitz des Todes zu verschönern. Die Wilden haben den Toten mit Bogen und Pfeil ausgestattet, damit er in jenen Tristen jage, und sie gaben ihm wohl auch das Schlachtröß mit. Der Olymp hat Priester und Priesterinnen und auch die Todesopfer bekränzt mit den Blumen der phantasiereichen Sage. Der Grieche des Altertums dachte sich Styx als den Niedergang zur Unterwelt, Hades war der dunkle Fluß, der diese Welt durchströmte und Alcheron war der schwarz geharnischte Fährmann, der die abgeschiedenen Seelen an's andere Ufer übersetzte, wo paradiesische Gefilde von allen Sonnen des Glückes beschienen waren. So fest wurzelte dieser Volksglanze, daß man der Leiche eine Münze — obulus genannt — in den Mund legte, damit die arme Seele den Fahrlohn zu bezahlen habe¹⁾), und

¹⁾ Es muß gesagt sein, daß sich dieser — Brauch auch in jüdischen Kreisen eingebürgert hat. Namenslich erfahren wir, daß die spanischen Behörden im Jahre 1481 den verstorbenen getauften Juden eine Münze in den Mund legen ließen und daß dies in alten Seiten auch von Indien bei Bestattung jüdischer Leichen geschah, sowie daß diese Sitte (!) sich am längsten in Amsterdam erhalten habe. Es möge der von Landshuth hierüber gegebene, in seinem Buche **סְדָר בְּקֹר הַוּלִים מַעֲבָר יִצְקָח וְסְפָר הַחַיִם** (Berlin 5627) enthaltene Bericht hier folgen. Er lautet:

ובשמוד של שנת רמ"א (1481) נתנו הערכאות בשפניה סימנים

es waren so und so viele freundliche Götter, denen unter Weihrauchopferung gehuldigt wurde, tätig und der armen Seele behilflich bei ihrem Aufstieg aus der Finsternis zum Licht, aus der Nacht zum Morgen. Später bildete sich aus einer Mischung von verkannten jüdischen und unmodellten heidnischen Ideen eine Anschaugung, die eine Art — greifbarer Sühne in den Mittelpunkt des menschlichen Leidens und Hoffens stellte. Ein Weibgeborener wurde mit der Glorie der Apotheose umkleidet. Dieser sollte durch seinen Tod die Menschheit von der Erbsünde erlösen und ihm wurde hoch über dem Totenreich in der Nähe der Engelschöre ein ganz besonderer Wohnraum angewiesen. All dies ist zu begreifen unter dem „Weg“, den sie törichter Weise mit Zuversicht gehen — זה דרכם ככל למו —

ל��ביך בחם היהודים המתנזרים לעין רואיהם ומחד המנהנים שפניהם מתריהם בלבוי הבותל ושוחצין ולובשין אותו לבנים ונורנים בקשר מריאשוויל שך מלא עפר ומטבע בידו או בפיו (קורות היהודים מיאשוויל חלק ז' צד 76) ומאה שנה אחר זה קמו אנשי בליעל ופתחו קברי ישראל בספרד והוציאו מושם לבושים יקרים של כסף וזהב, ראה שודט יידישע מעירקו ויריד נקיטען ספרSSI קפיטל ליז צד 248 ועוד שם ממנתג היהודים בימי קדם לחת מתבע בפי מתייהם, וזה הי' נהוג מלפנים גם באמסטרדם וישראל (שם) העיד על מנהג הנהה ואמר שהוא מנהג היונים הקדרטוניים שהשבו שאדם במוותו עובר בנهر מעולם הזה לעולם אחר וננתנו בפי המת מתבע להתו אל המנוח להעבירו את הנהר Acheron — ובסוף מוק ביה' אמר רבא נשוי דשכנזייב אמרו (בקינותן על המת) : רהוית ונבל אמעברא ויזופרא יויף ובהזכיר בעין יעקב שם פירש : כל ימו טרה ורין במריצה, הפעם הזאת צרייך ליתן מכם לספן להעבירו הנהר ופורע לו הקפותיו קודם שיעבירוינו עכ"ל ודרב רפאפורט בערך מיליון נידר 27 כתוב על זה שהשניים הכתב יפה חכונה כי נודע ממשלים הקדרטוניים של הווונים שצירעו מות האדם ולהילכו טועלחהוה לעולם אחר בדמויות מעבר נהר שחור הנקרא אצלם אהרן (Acheron) ונתנו בפי המת מתבע צרייך כל ארץ לשלם לספן למוניה על זה להעבירו את הנהר ונקרא אצלם ממונה זה הרון (Charon) ומהימל עולה יפה וכוי עכ"ל.

יעדו כתוב שם הרוב רפאפורט : ומזה תראה עוד שהמנתג שנוזגן קצת קחלות מהינו לשום נ"כ מטבח ביד או בפי המת לא מיימי יהודה יצא רק מעבר אחר נצמה לנו ובר נתפשט אצלנו מזמן קדום עכ"ל (ספר בדור חולים וכו' XL).

und diese und ähnliche Systeme sind es, die der Psalmlist mit seinem סלה וארוחם בפיהם treffen wollte.

15) **בְּצָאן לְשָׁאָל** In diesem Verse ist die verschiedene Schreib- und Leseweise des Wortes **וַצִּירֶם** sehr bedeutsam. Das **בְּתִיב** lautet **וַצִּירֶם** = und ihr Vate, ihr Mittler, während das **קְרִי** lautet: **וַצִּירֶם** = und ihr Gott. Ferner ist hier das freudartig klingende **מוֹבֵל לוֹ** zu beachten, das die ganz eigene, menschliche Begriffe übersteigende — **לוֹ** — Sphäre bezeichnen soll, die diesem Mittler — Gott **צִיר** — **צָור** im Reiche der Wesenheiten zugewiesen wird. Der Vers wäre so zu übersetzen:

„Wie das Kleinwicht fahren sie in die Unterwelt, der Tod weidet sie. Es beherrschen und greifen sie herauf „Bessere“ zum Morgen empor, und ihr Vate (Mittler) und Gott, um die Unterwelt (die Hölle) schwinden zu machen, von dem ihm besonders eingeräumten Sphärenraume aus.“

16) **אֲלָקִים אֲךָ** Dieser Vers setzt all dem Obigen ein strenges Nein! entgegen.

Nur Gott allein und unmittelbar wird meine Seele aus der Unterwelt erlösen, denn Er allein nimmt und hält mich! *Sela!*¹⁾

17) **אֶל הַוָּרָא** Von da ab wird dem **לְמַה אִירָא**, (in B. 6) das Spiegelbild entgegen gehalten. Was hier über Reichtum, Ehre und Hausesruhm gesagt wird bildet die Antwort auf jene Frage.

18) **כִּי לֹא** Er nimmt nicht alles mit im Tode. Wie wenig davon nimmt er mit! Seine Ehre hettet er nicht neben sich. Das Geld hält er sonst fest — oft zu fest in der Hand; nun, im Tode öffnet sich die Hand und lässt alles fahren. Ehre kann man nicht festhalten und sich nicht nehmen, sie wird gegeben, sie folgt dem wahren, oft auch dem falschen Verdienste. In's Grab jedoch folgt die Ehre nicht. Darum ist von Geld und Gut **לֹא יִקַּח**, von der Ehre aber **לֹא יַרְדֶּא** gesagt.

19) **כִּי נְפָשָׁךְ** Wenn er auch sich selbst beim Leben gepriesen — dich loben sie, wenn du deinem wahren Selbst Gutes erweisest.

נְפָשָׁךְ bezieht sich auf **אִישׁ** in B. 17 und **וַיּוֹדֵךְ** aber bezieht sich auf den mit **אֶל הַוָּרָא** (B. 17) angeredeten Betrachtenden. **וַיּוֹדֵךְ** enthält die Gegenüberstellung des wahrhaft empfundenen Dankes,

¹⁾ Nach "יְמֹתָנִי" **רַדְק**: **כִּי יַקְהַנֵּי**. Er nimmt mich aus diesem Leben hinweg; Er wird mich vom Tode in's Leben rufen!

der von der Nachwelt dem wahrhaft Guten, Edlen, also nur dem gezollt wird, was die eigene Seele erhebt und adelt, dem wohlfeilen Selbstlob, oder, was dasselbe ist, dem von der Heuchelei dem Reichen, Großen bei seinem Leben erteilten Lobe, das mit **נְפָשׁוֹ בְּחַיָּיו יִבְרֶךְ** bezeichnet ist¹⁾.

20) **הַבָּא אֵל הַירָא** Du dringst vor (immer der in §. 17 mit "אֵל הַירָא" Ungeredete) bis zum Geschlechte seiner Väter (nämlich der Väter des "אִישׁ", von dem in §. 17 die Rede war) — bis in Ewigkeit schauen sie nicht Licht!

Mit **עַד נֶצֶחָה עַד דָּוָר אֲבוֹתֵינוּ** ist das Rückwärts und Vorwärts, die Vergangenheit und Zukunft markiert. Beide umhüllt eine dunkle Wolke, die nach des Psalmisten Weisung das Licht der Betrachtung mit ihrem hellen Strahl durchbricht.

Auch die Väter dachten wie die Kinder, und was lebt nun von ihnen in den Kindern, und was wird von den Kindern in späteren Geschlechtern **עַד נֶצֶחָה** leben? und wo geht bei diesen Vermittlungen und Umschleierungen durch erträumte Sühnmächte und erlösende Mittelwesen — wo geht das volle, unmittelbare Licht der Wahrheit auf, nach dem die Menschenseele sich sehnt! **עַד נֶצֶחָה לֹא יָרָא אָוֶר!**

21) **בְּלִי בִּין אָדָם בַּיְקָר וְלֹא יִבְנֶן** Hier heißt es nicht unbedingt wie es oben (§. 13) **בְּלִי לִין** gelautet. Oben war vom Unbestand, hier ist vom Unverstand die Rede. Der Unbestand ist im Leben unabwandelbar der Unverstand aber ist das — Vorrecht der Toren. Wer das **בְּלִי לִין** über sieht, wer es übersehen will, um sich über die Vergänglichkeit des Lebens hinweg zu täuschen, dem bleibt der wahre, edle Wert des Lebens verborgen und ewig unverstanden **בְּלִי בִּין** und sein Los gleicht dem der zum Stummsein bestimmten Tiere. Wie diesen schweigen ihm alle Rätselfragen des Lebens, und die heilige Sprache, die auf solche Fragen Antwort gibt bleibt ihm ewig stumm.

Kap. 50.

Allgemeines:

הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא will Gericht halten. Er hat gesprochen als mächtiger, in der Natur und über alle Grenzen der Natur hinaus

1) Vgl. §. 76, der dieses ebenfalls auf den **מְשֻׁבֵּל** bezieht und im Gegensatz zu **נָעַשׂ בְּחַיָּיו יִבְרֶךְ** auffaßt.

ewig walzender Gott. Die Erde wird aufgerufen und auf der Erde ein besonderer Punkt: Zion! Von da aus will die Herrlichkeit des Weltenrichters, den Menschen deutlich erkennbar, erstrahlen.

Der Gott der Offenbarungen, unser Gott komme — Feuer voran! Sturm ringsum! Nun, Himmel und Erde, seid Zeugen!

Die **הסדים** als die Kontrahenten, nicht als die Angeklagten, sollen sich versammeln. Der Himmel verkündet Gottes Recht als **שופט**!

Die Frommen sollen nicht Scheinfrömmigkeit üben bei Opfern, die kein Bündnis bedeuten. Nur **תודה** soll gelten und das dem Höchsten zu zahlende **נדך**. —

Du rufst mich — Ich rette und rüste dich — du ehst mich — das ist das Bündnis. —

Der **רע** soll nicht heucheln. Er soll nicht, Gott im Munde führend, gegen Menschen freveln. Gott ist nicht wie du; Er lässt sich nicht bestechen.

Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen Menschen sind Eins.

Wir möchten diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

1. Überschrift.

2—6: Proklamation des Gottesgerichts.

7—15: Gott spricht sein Volk an und verkündet ihm die Gesichtspunkte, von welchen aus sein Tun und Lassen beurteilt, Lohn und Strafe ausgeteilt werden sollen.

Du hast deinem Gotte nichts zu geben sondern schuldest ihm fort und fort. Dank heißt die Schuld. —

16—21: Gott spricht den **רע** an und hält ihm die Geschichte seiner Entwicklung zum **רע** vor Augen. Dies die ernste Mahnung vor der Strafe. —

22—23: Schlussfolgerung. Die aus dem Gauzen fließende Lehre. Unaufhaltsam schreitet Gottes strafende Zornesmacht; unentwegt führt Gottes Gnade zum Heil. — Mensch! ehre deinen Gott durch Dank. —

Einzelnes.

2) **אל אלקים ה'** Die in der Natur walzende Allmacht — der ewige Gott in der Geschichte, im Reiche der Ideen und in der Ideen Stoff und Kraft, **Er י'ת**, der Eine, spricht.

וְאֵל הָרִין לְדִין וַיַּקְרָא אֲרִין während es in B. 4 heißt: **וְאֵל הָרִין לְדִין**. In vernehmen wir den Aufruf an die Erde. Sie soll in allen ihren Teilen **מִמְזֹרֶה שָׁמֶשׁ עַד מִבָּאוֹ** da sein und sie soll sich legitimieren durch **מִצְיוֹן מִכָּל יוֹפִי א' הַופִיעַ** als würdig dem Gottesgericht anzuhören. In B. 4 ist ein Ruf dem Himmel von oben und der Erde, **וְיַקְרָא אַל הַשְׁמִים בָּעֵל וְאֵל הָרִין לְדִין**, die zusammen Zeugen sein sollen, wenn Gott Recht spricht.

מִמְזֹרֶה שָׁמֶשׁ עַד מִבָּאוֹ Sonnenaufgang — Sonnenuntergang und dazwischen liegt zeitlich der Tag, an dem Menschen wirken und schaffen und, räumlich, die von Menschen bewohnte Erdfläche. Die Vergänglichkeit auf Erden verkündet allabendlich die untergehende Sonne, und die Menschen vernehmen die Kunde, die Bewohner des Ostens wissen es, daß in dem Momente, da ihnen die Sonne aufgeht, die Söhne des äußersten Westens die Sonne scheiden und der Nacht weichen sehen. Und dennoch stehen Könige des Ostens und des Westens in einem und demselben Moment, die Kronen auf ihre Häupter setzend, da und beugen sich anbetend vor der Sonne, dieser Königin des Tages. Darob erwacht im selben Augenblick der göttliche Zorn.¹⁾

R. Meir, dem dieser sinnige Ausspruch zugeschrieben wird, mag die Auffassung bestätigen, nach der Gott die Erde, so weit sie sich zwischen Ost und West dehnt, vordert, am Tage des Gerichts Rede zu stehen.

מִצְיוֹן מִכָּל יוֹפִי Durch Gott ist Zion der Zubegriff der Schönheit, und aus diesem Zion erstrahlt der hohe, welterleuchtende Gottesbegriff.

Der niedrige Erdenstoff steigt in seiner Potenz durch den einen Punkt auf Erden, durch Zion. — Von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang trägt die Erde das Merkmal der Vergänglichkeit und in Zion zeigt sie das Zeichen der Ewigkeit. —

וְיַבָּא אַלְקִינוֹ auf „לְפָנָיו“ wie „סְכִיבוֹן“ (ברכות דף ז')

¹⁾ **תְּנָא מִשּׁוּם רַמְּם בְּשֻׁעה שְׁחָמָה וּוֹרָחָת וְכָל מִלְבֵי מִזְרָח וּמִעַרְבָּם** מניין im Thalben Baraschon und Mischtoom l'hama mid ha'kibah bo'um. (ברכות דף ז')

auf **אָש'**, beziehe, ist fraglich. Nach dem Talmud ist das Erstere der Fall und will sagen: „Der Allheilige nimmt es mit den Gerechten auf ein Haar genau. **הַקְבִּיה מִדְקָךְ עַם הַצְדִיקִים בְּחֵזֶת הַשּׁוֹרֶה**“.

Dieser **דָרְשׁ**, der sich auch an das bei gesprochene **בְּקָרְבִּי אֲקָדְשָׁ** anlehnt, benützt die Lautverwandtschaft des Wortes **שָׁעֵר** = Haar mit **שָׁעֵר** = Sturm. Die Sinnverwandtschaft der beiden Begriffe ist aber darin zu finden, daß das Haar vom Sturm erfaßt wird und sich emporsträubt. Auf **אָש'** kann sich nicht gut beziehen, weil **אָש'** hier in fem. gebraucht wird: **כְּבִיבֵי אָשׁ לְפָנֵי הַאֲלֵל** masc. ist.

לְפָנֵי — וּסְבִיבֵי — das ebenso wie anthropomorphistisch aufzufassen — ist zu übersetzen: und um ihn her, oder: was um ihn her ist. Dem entspricht das **נְשֻׁרָה** in fem.

4) **וְאֵל הַאֲרִין יִקְרָא אֶל** (4) Bei **וְאֵל** ist das erwartete, im Gegensatz zu stehende **מִתְהַתָּה**, weggelassen, weil hier die Erde als durchgeistigt zum Himmel erhoben angeschaut wird (s. V. 2).

Es vollzieht sich hiermit das an diesen Vers geknüpfte, im Midrasch angeführte schöne Gleichnis vom Lahmen und Blinden, die zusammen im Garten des Königs einen Diebstahl begangen haben und zusammen, so wie sie sich zur bösen Tat ergänzten, zur Rechenschaft gezogen werden, welches Gleichnis im Midrasch so treffend auf den dem Staube entstammenden Leib und die vom Himmel kommende Seele des Menschen angewendet wird.

Auch hier konnte der eine Teil ohne Mithilfe des andern Teiles die Sünde nicht begehen, und sind darum beide Teile in ihrer gegenseitigen Ergänzung vor Gott verantwortlich.¹⁾

¹⁾ **יִקְרָא אֶל הַשְׁמִים אֶל אֲנַטוֹנִינִים יִכְלַין טַף וְנִשְׁמָה לְפָטוֹר**
עַצְמָן בָּן הַדָּן בִּזְכָּר נָפָךְ נִשְׁמָה הַפָּתָח שְׁמַשְׁעָה שְׁפָרָשָׁה מִנִּי
אַנְיָן בָּאָנְיָן מַוטֵּל בְּקָבָר וְנִשְׁמָה אָוֹמֶרֶת נָפָךְ חַטָּאת שְׁמַשְׁעָה שְׁפָרָשָׁה
מִמְנִי הַדָּנִי בַּצְפּוֹר פּוֹרָה בָּאוֹיר אֶל מִשְׁלָל לְמַלְךְ שְׁחוּרִי לוֹ פְּרָדָס נָאָה וְחוּרִי
לוֹ בְּבָרוֹת נָאָה וְחוּשִׁיבָּה כִּי שְׁנִי שְׁוֹמְרוֹת הַנְּרָר וְסְפָמָא אֶל הַנְּרָר לְסְפָמָא
בְּכָבוֹדָת טּוּבָות אַנְיָה רֹוָאָה בְּכָרָם הַרְכִּיבָּנִי עַלְקָן וְנִבְיאָם וְנִאָכְלָם רַכְבָּ
הַנְּרָר עַל נִבְיאָס סְפָמָא וְחוּבָיאָס וְאַכְלָמָס לִימָים בָּא בְּעַל הַפְּרָדָס אָמָר בְּכָבוֹדָת
נָאָה חִיכָּן הָןָ? אַלְּהָנְרָר בְּלָוָם יִשְׁ לִי רְגִלִּים אֶל סְפָמָא בְּלָוָם יִשְׁ לִי עִינִים
הַרְכִּיבָּנִי הַנְּרָר עַל סְפָמָא וְדוֹן שְׁנִיהם בָּאָה אֶל הַקְבִּיה הַבָּיא נִשְׁמָה וְוּרְקָה
בְּנָפָךְ וְדוֹן שְׁנִיהם בָּאָה אֶל הַקְבִּיה הַבָּיא נִשְׁמָה וְוּרְקָה
הַאֲרִין לְדִין עַמוֹּ וְהַנְּפָךְ (יַלְקוֹת)

5) **אָסְפֹו לִי רְשֵׁי** Nach ist's ein Anruf an Himmel und Erde, die zerstreut, geborgen unter dem Fittig des Ost und West, herbeizuholen.

Diesem Anruf entspräche dann der im Hohelied (5, 16) erlörende bräutliche Ruf der jüdischen Nation:

„Erheb dich, o Nord, komm! o Süd, durchwehe meinen Garten, daß seine Gewürze fließen . . Es komme mein Geliebter in seinen Garten und genieße seine kostliche Frucht!“

Auch das hieran geknüpfte schöne Midraschwort käme so zur Geltung, das lautet: „Die Winde aus allen Zonen bringen einst die Erlierten alle herbei, und der Allheilige begrüßt sie mit „Friede Euch!“ Sie treten dann allesamt ein, um das Wort aus „Hohelied“ wahr zu machen: Ich bin nun in meinen Garten gekommen, meine Schwester, Braut!“ (Galutut¹).

אָסְפֹו לִי חַסְדֵּי הָה Das ausruft, korrespondiert also mit dem Rufe Gesamtsraels, עורי צפון, wie anderseits das “*Torah*” *Zeschajohu*’s (43, 6) an dieses anklingt.

הַפִּיחֵי נָנוּ יָלוּ בְשָׁמֶן In den Zeiten, da Galuthstürme die Sträucher Israels rütteln, verbreiten sich die Wohlgerüchte, zeigen sich die erhabenen Eigenschaften unseres Volkes.

חַסְדִּים בְּרוּתֵי עַל וְבָחָה Die, deren gemordete Leiber die Erde, und deren reinen Seelen der Himmel aufgenommen, בְּרוּתֵי עַל und **בְּשָׁמֶן**, auf Gottes Anruf sind sie zur Stelle, da **הַה** Recht sprechen will.

וַיְגִידֹו שׁוֹפְטָה אָם So wird vor Eröffnung des Gerichts nochmals vom Himmel Gottes mit Liebe gepaartes Recht verkündet, כִּי אָם שׁוֹפְטָה — **הַוָּא סָלָה**

שְׁמֻעה „Gott, dein Gott bin Ich.“ Gott bin Ich allen ins Dasein getretenen und tretenden Wesen. Dennoch aber habe ich nur über meinem Volke Israel und in seiner zu lösenden Aufgabe meinem die Gottesseinheit kündenden Namen deutlich bestimmten Ausdruck gegeben².

¹⁾ עורי צפון ובואי תימן הפיחי נני ילו בשמי יבא דודי לננו וואבל פרוי מנדיו (*ש'יחש ה*) ובמדרש: *דיא* שהרוחות עתידות להכניות הגלויות והקביה נתן שלום וهم ננסין בפתח אחד לקיום מה שנאמר באתי לנני אהוחתי בלה (*ילקוט*).

²⁾ אלקים אלקיך אנבי: אלקיים אני לכל בא עולם עעיף בן לא יהדרתושמי אלא על עמי ישראל (*ילקוט*).

Das große Öffnungsbuch der Natur und der Geschichte verkündet den Allmächtigen. Allen in die geheimnisvolle Welt Eintretenden bin ich der weltschaffende, wirkende Gott. Allein nach Gehen und Kommen verändert sich die Gotteserkenntnis. Kommen und Gehen in der Geschichte bezeichnet oft ein Steigen und Sinken der Gottesidee. Unverrückbar fest und bestimmt ruht mein Name auf dem erwählten Träger der Gottesseinheit, auf Israel. Alle Wesen sind **בָּאֵי שָׁלֹם**, kommendem unbekanntem Ziele zustrebend, und aus der Gegenwart lebt sich für sie die Zukunft heraus. Für Israel steht das Ziel fest, seine Zukunft ist von seinen Sehern und Propheten erkannt und verheißen, und sie wirkt bestimmend auf seine Gegenwart.

Der Prophet in Israel ist **רְכִבֵּ יִשְׂרָאֵל**, genannt; die Geschehnisse der Zeiten und was edel und groß ist an ihnen ist an den Triumphwagen gespannt, der dem Endziele zueilt. —

8) **לَا עַל זְבָחִיךְ** „Deine Emporopfer sind mir beständig gegenwärtig“. Auch jede Wohltat, die du übst, darf sich im Lichte meiner Gegenwart formen, denn alles Gute und Tugendhafte in der Welt ist Widerschein der göttlichen Gnade, des beständigen Gegenüber des Guten. R. Nehemja im Namen R. Berachja's drückt dies so aus: Wenn der Mensch zu dem Verdienste gelangt, tugendhaftes Werk zu üben, so läßt der Allheilige es von sich verzeichnen, daß Er ihm gegenüber stehe, wie es heißt: und dein Emporopfer ist Mir stets gegenüber“ (Zalkut¹⁾).

9) **לَا אֲקָה** Der Stier ist oft das notwendige Tier für den Pfing zur Erhalung des Hauses, Ich nahm ihn dir nicht — und Böcke, die zur Zucht und Vermehrung der Herde gehörig, entriß Ich deiner Hürde nicht — **מִמְכַלְתִּיךְ עֲתֹודִים** —

10) **כִּי לֵי כָל הַיתּו יִעַר** Wald und Wild ist ein zusammenhängender Begriff. Das Wild ist natürliches Zubehör des Waldes. Daher **הַיתּו יִעַר**. Ebenso ist **בְּהַמּוֹת בְּהַרְרוֹי** ein Zeichen herrenloser

¹⁾ אֶדְן נָהָמֵי בְּשֵׁם ר' בְּרַכִּי אֵם אָדָם וּבָח לְעֵשָׂות צְדָקָה חֲקִיבָה בּוֹתְבַת בְּנֵנוֹ שָׁנָא וּוֹלְתָךְ לְנֵנוֹ תָּמִיד (ילקוט).

Freiheit. Und das Getier auf den Bergen — zu Tausenden — hat dennoch einen Eigentümer : . . . !¹⁾

11) יְדֻעַתִּי Wie in B. 10 das Eigentumsrecht Gottes an alles Wild und Getier des Waldes und der Berge reklamiert wird, so wird hier betont die Kenntnis Gottes alles dessen, was den Menschen unbekannt bleibt. בְּחַמֹּתָה בְּחֶרְבֵּי וְחַיְתוֹ יְעַד in ihrem zugänglichen, wenn auch nicht bezwingenen Revier — sie sind mein und der Vogel in der Luft und was sich auf Feldern regt עַזְف הָרִים und im imzugänglichen Reiche der Luft und im unerfassbaren Stadium der ersten, leisensten Regung (זִין) alles bei mir und mir wohlbekannt. עַמְדִי

Unsere Weisen haben diesem „וַיְהִי“, eine weitgehende, auch die Regungen der Geister und die mancherlei Bewegungen der Zeiten in sich schließende Deutung gegeben und diese nach ihrer Weise in einem agadischen Ausspruche symbolisch zum Ausdrucke gebracht. Rabba der Enkel Chana's erzählt nämlich, anknüpfend an das Psalmwort וַיְהִי שָׁדֵי עַמּוֹד folgende befreudliche Geschichte:

Einst fuhr ich auf dem Schiffe. Da sah ich einen Vogel, der stand bis zum Kniegelenk im Wasser und sein Kopf ragte hoch hinauf, bis schier an den Himmel. Da dachte ich, da muß es wenig Wasser geben, und ich wollte da ein fröhliches Bad nehmen. Doch eine Stimme aus unbekannten Höhen verwirrte mich: Wie, hier wolltest du baden? Wenn hier einem Schloßer die Art in's Wasser fällt, so gelangt sie erst in sieben Jahren auf den Grund; nicht darum, weil das Wasser so tief, sondern weil es so reisend ist. Als ich zu Rabbi kam, erklärte er mir, dieser Vogel sei das in den Psalmen mit זיו שדי עבדי bezeichnete Ilugetum gewesen. R. Juda, Sohn R. Simon's weiß von diesem Vogel noch zu berichten: Wenn er die Flügel ausbreitet, dann verdunkelt er das Sonnenrad, und darauf bezüglich wurde an Hiob die Frage gestellt: Ist's deine Vernunft, auf deren Geheiß der Vogel Nez (נץ) die Schwinge hebt, die Flügel ausspannt nach Süden hin?" (Hiob 39). Und warum nimmt ihn der Psalmist „Regung der Gefilde“, זיו שדי עבדי? Nun, weil er von den verschiedensten

¹⁾ Es ist für diese Auffassung gleich, ob אלֹף sich auf בְּהִזּוֹת oder auf הַדָּרֶר bezieht.

Seiten seine Kraft und seinen Geschmack erhält¹⁾. (Bab. Bathra 73 und Tafel.) Wir wissen es nicht genau zu sagen, auf welche in ihrer Zeit herrschende Geistesbewegung und Stimmungsregung Rabba und R. Juda das von ihnen gebrauchte agadische Bild anwenden wollten. Wir werden aber nicht irre gehen wenn wir behaupten: In welcher Zeit immer wir eine mächtige „Regung“ wahrnehmen, auf die das entworfene Genüälde paßt, kann diese dem agadischen Charaktermaler als Modell gedient haben und noch dienen. Machen wir die Probe mit der in unserer Zeit so mächtig gewordenen antisemitischen „Regung“, mit dem שדי זיו unseres Jahrhunderts. Der Antisemitismus, ein Vogel mit schwarzem Gefieder, hat ein seiches, Schlamm und Schmutz mit sich führendes Gewässer zu seinem Fahrwasser. Wo dieser Vogel steht und den Kopf hoch oben hält, suche man nicht Tiefe und Quellenreichtum. Der Vogel steht nur bis ans Gelenk im Wasser. Es genügt ihm, daß die trübe Flut den Boden bedecke, auf dem er steht, und bis zum Gelenke reiche, vermittelst dessen er seine Schritte macht. Seicht und trüb sind die Argumente des Antisemitismus. Ihnen genügen die albernen Ritualmordnärchen. Es braucht nur irgend eine nichts-nützige Maie zufällig — oder auch nicht zufällig — sich zu verlaufen, oder ein junger männlicher Nichtsnutz bei einem gewagten Abenteuer zu verunglücken — und die niederträchtige, das erhabene Judentum besudelnde Argumentation ist fertig.

Man glaube jedoch nicht, man könne dem schwarzen Vogel in sein Element nachsteigen. So seicht das Wasser ist, so reißend ist es, und die Art auch eines geschickten Meisters würde den Fußpunkt des Vogels, den Grund des bösen Gewässers nicht erreichen. Die aufgestachelte reißende Leidenschaft des Pöbels läßt einen Grund

¹⁾ זיו שדי עבדי אמר רבבי זימנא חדא הוילנא בספינה
זהונא האי צפרא דיתיב במיא עד קרסולי' וירושי' מתי עד צית
שמעיא אמרו ליכא מיא וביענא למיהת לאזני נפקת בת קלא ואמרות
היאק בעית לאזני לנפשך דנהיות הצענא לבן גנרא עד שבע שנים
לא מותיא לאדריא לא משום דעתיקו מיא אלא משום דדידי מיא :
כى אהינא קמי דרבוי אמר לי ההוא זיו שדי הוא דבתיב זיו שדי
עבדוי - איד יודא בר רסימון בשחוא פושט בנפו מכחה גלגל חמיה
הה'יך (איוב ל'ט) המבינותך יאבר נין יפרוש כנפיו לתימן ולמה קורא
אותו זיו שדי לפיו שייש בו כמה מיני טעם מוה ומוה (ב' ב' ע' ג' וילקוט).

weder suchen noch finden. „Nicht die Tiefe, sondern das Reißende des Gewässers birgt die Gefahr“.

Wenn Vogel יְנֵי die Flügel ausspannt, so verdunkelt er das Licht der Sonne. Auch die hell leuchtende Sonne der Kultur im Jahrhundert der Aufklärung wird zeitweise von den Flügeln unseres schwarzen Vogels verdeckt, und es scheint oft, als wäre das „Sonnenrad“ um viele Jahrhunderte zurück gedreht. Was nützen da Vernunftgründe? „Nicht deinen Vernunftgründen folgend hebt der Vogel נַעֲנֵי die Schwinge und spannt er die Flügel aus gen Süden“. Es ist, als ob elementare Gewalten dem Flug des Vogels die Richtung geben, die nicht mit der Art und nicht mit der Vernunft zu ändern ist.

Es ist fast unmöglich dem Vogel יְנֵי durch Entziehung seiner Nahrung beizukommen, denn er erhält seine Nahrung von den verschiedensten, einander oft entgegengesetzten Seiten, und der Nährsamen des Judenhasses geht auf den verschiedensten weit auseinander liegenden Feldern des fanatischen Glaubens, der Unwissenheit, des Hassendunkels, des Geschäftsniedes und der gemeinen, rohen Raub- und Mordlust auf¹⁾. Schwarz ist das Gefieder des Vogels יְנֵי, aber vielfarbig und vielfältig sind die Triebfedern seiner Bewegung, und da sagen so Viele, auch sonst Edle, Aufgeklärte und Studierte: Diese Bewegung ist uns unbegreiflich und wir kennen sie zu wenig, um sie zu bekämpfen! Dieser Flug des יְנֵי und die durch ihn erzeugte partielle Sonnenfinsternis ist der Fluch und die Schnauze des Jahrhunderts, und wir können sie nicht weglassen!

Da hören wir die im Psalmwort laut vernehmbare Stimme Gottes: Ich kenne diese Bewegung — וְזַי שְׁדִי עַמְּדִי — und Ich will sie meistern und zu Dein von mir bestimmten Endziele hinausführen!

Die Sonne der Kultur ist das Höchste nicht. Über ihr steht Gott, unser Gott, und Er יְהָה kann von keinem Vogelflug und keinem Zeitenfluch verdunkelt werden! אלקִיךְ אֲנָכִי!

12) אֶם אָרַעַב Hätte Ich Bedürfnisse zu stillen, so brauchte Ich dazu deine Gaben nicht, denn mein ist die Welt und was sie füllt.

13) חָאוֹכָל Ich habe jedoch keine Bedürfnisse, weder Hunger noch Durst. Ich habe aber Abnögen בְּשֵׂר אֲבוֹרִים entsprechend dem פָּר, und "Uthodim", in Vers 9.

¹⁾ Diese Zeilen sind im Jahrzehnt der „Blutprozesse“ in Deutschland und Österreich und im Jahre des Pogroms in Russland geschrieben!

14) **וְכֹה** Nur geben will Ich und nur **תְּזַדֵּה**, Dankopfer empfangen, und dies nicht um meinet- sondern um deinetwillen, damit du zu deinem Gotte eine Beziehung habest im Geloben und Erfüllen. Solches **תְּוֹרָה**, das deinem Dankgefühle die freie Widmung abnötigt, mildert den Abstand zwischen dir und dem Höchsten, **עֲלֵין**, dem du **נָדָךְ**, das selbst auferlegte Opfer zu zahlen verpflichtet bist.

15) **וְקָרָאָנִי** Diese „Widmung“ ist **חֶלְיוֹן** = Rüstung. Du hast den Mut Mich am Tage der Not zu rufen, und **חֶלְיוֹן** = Rettung ist erhofft und erwartet. Gerüstet in der Not und gerettet aus der Not, wie du bist — so ehrest du mich — **וְתִכְבְּדָנִי**.

16) **וְלֹדֶשׁ** Da fehlt jede Innerlichkeit. Es gibt da keine Beziehung zwischen den Gefühlen in der Tiefe und dem „Höchsten“ — **עַלְיוֹן** in den Höhen. Diese Tiefe fehlt, und alles, was vom Gottesbündnis, **בְּרִית**, noch übrig ist, liegt an der Oberfläche, auf den Lippen. **וְתַשָּׂא בְּרִיתִי עַל פִּיךְ**.

Die **הַקִּים**, die Gottesatzungen sind Stoff der Erzählung, vielleicht der historischen Beleuchtung **לִסְפָּר הַקִּים**, nicht aber lebensgestaltende Sätze; **מָה לֹּא לִסְפָּר הַקִּים**. Was hast du meine Sätze zusammen zu zählen?

Dem **צָדִיק** ist die Welt eine einheitliche, durch die göttliche Vorsehung, **הַשְׁנָה**, zusammengehaltene Welt. Ihm sind die **הַקִּים** zusammenhängend, durch **בְּרִית** und **וְתוֹרָה** mit einander verbunden. Dem **רָשָׁע** aber ist das Leben ein zerfallenes. Das Ungefehr regiert ohne bindendes Gesetz und ohne ethische Kraft. So fallen ihm, dem **רָשָׁע**, die **הַקִּים** auseinander. Stückweise zählt er sie, denn es fehlt ihm der Faden, denn der **בְּרִית** ist nur auf der Lippe.

17) **וְאַתָּה שְׁנָאת** Die **הַקִּים** werden vielfach für Ritualsätze, für starre Weisungen gehalten, denen die Vernunft sich fügen muß und an welchen das Gemüt kein Teil hat. Diesem strengen, jede milde Regung abweisenden Regulativ wird dann die das Herz durchbildende Ethik gegenüber gestellt und so ein Gegensatz zwischen **הַקִּים** und **מוֹסֵר** geschaffen.

Eine solche Scheidung zwischen Gotteswort und Gotteswort ist zu verwiesen, weil sie unwahr ist. Die Erhebung der Sitten- und Rechtsgezeuge auf Kosten des sogenannten Ritualgesetzes ist eine falsche Ausflucht des Übertreters, der Gottes Worte — ob sie die ethische Prägung haben oder nicht — hinter den Rücken wirft. Wer dreist das Gebot übertritt, das Er, Gott, geboten und nicht

heiligt, was Sein, der wird nicht stehen bleiben vor der Schranke von Mein und Dein! Du hastest מושר und warfst folgerichtig meine Worte — jene הרים sowohl als andere bedingende Worte weit hinter dich.

18) אֵם רָאִית נְגַב Den sichtlichen Diebstahl des Diebes hast du beschönigt (vgl. Raachi נחרצת ללבת עמו), gebilligt und mit Ehebrechern gemeinsame Sache gemacht.

19—20) פִּיךְ שְׁלָחָת — תָּשִׁב בָּאֲחִיךְ Der Abfall von Gott führt dich in die Gesellschaft der — Gefallenen, und der böse Umgang verdirt den Rest der guten Sitten.

Den Verbrecher in freundlichen Schutz nehmen und seine Gesellschaft suchen — das löst die Zügel der Moral und der Zucht. פִּיךְ שְׁלָחָת. Du lässt den Mund los zum Bösen (im נבול פה), und ולשונך תצמיד du lässt die Zunge Trug schmieden. Das lässt du geschehen, bis es um dich geschehen ist und du dazu gekommen bist gegen den eigenen Bruder zu reden und den Sohn deiner Mutter zu bestudeln. Schon indem du den Dieb und den Ehebrecher dir, und dich ihnen ebenbürtig machst erniedrigst du den Bruder und beschimpfest du die eigene Mutter.

Du bist gesunken und suchst das Hochstehende, Reine in deine Niedrigkeit herab zu ziehen.

21) אֱלֹהֶה עֲשִׂית Du meintest, Ich gleiche im Wesen dir דמויות החיים אהוי כמוך —

Die Weisen formulieren diesen Vorwurf so: Ihr setzt das Gebilde dem Bildner, und die Pflanzung dem Pflanzer gleich. „Ich weise dich zurecht und stelle dir's vor Augen.“ Hierzu geben zwei Amoraim zwei Erklärungen. Der Eine meint: Ich rege alles auf vor deinen Augen; der andere: Ich ordne alles vor deinen Augen.¹⁾ (Rabba V. B. M. 1 und Talf. Tehillim). Den ganzen Grund des Verbrechens aufzregen, und den Verbrecher vor seinen eigenen Augen nochmals entstehen lassen — אסדר - איעור - וארכחה — תובכה — das ist das Wesen der, die nicht das Verbrechen rächen, sondern den Verbrecher bessern will.

¹⁾ דמויות הצורה ליוצרה ואת הנטייה למי שנטעה אויכיך
וארכחה לעיניך תרין אמוראים חד אמר אעורר כל לעיניך וחוד אמר
אסדר כל לעיניך (פ"ר דברים וילקוט תהילים)

עֲרָבָה von **נֶבֶת**, **יְבַח** von **אֹוּבִיךְ** = gegenüberstellen; von = ordnen.¹⁾

(החרשתִי) 22) **בֵּין נֵן** Ihr vergeiset Gottes, weil er schweigt — scheinbar schlummert. Hüttet euch, seinen Zorn durch eure Taten zu wecken. Gott bessert oder — zerreißt.

(זבח תודה) 23) Oben in §. 14—15 Rüstung und Rettung durch die **תִּדְהָה** und **תִּפְלָה**, die den Menschen zur Gottesverehrung vorbereiten.

Hier wird gezeigt, wie die Gottesehrung aus tiefinnerem Dankgefühl entspringend sich in einem Gott geweihten Leben ununterbrochen fortsetzt. — Haben wir in - **אָסָדָר - אָסָדָר - אָסָדָר** — die den Weg des Sünder bezeichnenden Stufen aufgesucht, um den ganzen bösen Weg mit samt seinem Anfangs- und Endpunkte zu erkennen, so wird uns hier beim Gottesverehrer wieder das „Wegmachen“ als die Hauptfache hingestellt.

Nicht darauf kommt es an, daß man impulsiv hier und da Gutes tue, sondern darauf, daß die Bahn des Guten die einzige mögliche Laufbahn werde, die wir unentwegt beschreiten.

Auf dieser Bahn zeige Ich, spricht Gott, dem dankbar Gott Vertrauenden Schritt für Schritt das Heil seines Gottes. Und so klingt der Psalm mit dem Namen Gottes aus, mit dem er begonnen: !**אֶל אֱלֹקִים הַדָּבָר - אֲדֹנָן בַּיְשֻׁעַ אֱלֹקָם!**

Kap. 51.

Allgemeines.

Der Psalm enthält ein Sühgebet. (הַנְּנִי.) Der Ruf nach Gnade dringt durch den Psalm vom Anfang bis zum Ende; er

1) Vgl. „Hermon“ S. 151. So lehren auch die Weisen in den Sprüchen der Väter: **אֶל חַבֵּךְ עַד שְׂתִינֵךְ לְמִקְומֵךְ**, welcher Spruch nicht nur vom Beurteiler verlangt, daß er sich in die Lage des zu Beurteilenden versetze, sondern noch sagen will:

Verfolge rückwärts die Spur, und deu Ausgangspunkt nicht nur der begangenen sträflichen Tat, sondern auch des Täters. Berücksichtige seinen Erziehungsgang, seinen Umgang und all die Momente, die ihn von Stufe zu Stufe abwärts gebracht bis zu dem Punkt, an dem er sich jetzt befindet. **עַד שְׂתִינֵךְ לְמִקְומֵךְ** folge ihm von Punkt zu Punkt, bis du den Punkt erreichtst, den er jetzt einnimmt und auf dem du ihn zu beurteilen hast.

Also: Lasse den Sünder entstehen und halte dir seine Entstehungs geschichte vor Augen!

zittert durch alle Verse und Worte. Sühne einer großen Schuld, Gnade, damit die Sühne erträglich sei — das ist's, worum König David in diesem Psalm zu Gott fleht. —

In das Liebste und Teuerste, an den Wendepunkt im Leben Davids, an בַת שְׁבֻעָה knüpft sich die Schuld. בַת שְׁבֻעָה ist frei von Schuld, und es soll aus ihrem Schoße der davidische Stamm erblühen. Auch David ist in streng juridischem Sinne frei von Schuld. Allein er selbst fühlt sich schuldig und sucht die Schuld nicht zu beschönigen. Im Gegenteil, er analysiert sie. Mit der prüfenden Sonde des Verstandes dringt er in sein Empfindungselben und legt er sich seine eigenen Triebe vor Augen, denn diese waren die Triebfedern der Schuld. David untersucht sein Tun in seinen Folgen und findet Verbrechen, er untersucht es in seinen Ursachen und findet Sünde, und er untersucht weiter, wieso die Sünde zum Verbrechen geworden, und da findet er sich selbst als den Vermittler beider auf krummen Wegen. (זונת).

Dieses Sühn Gebet ist nicht der Ausbruch der augenblicklich bedrückten Seele und nicht der Angstruf aus einer beflockten Herzensstimmung; es ist nicht das Winseln eines in seiner erkannten Nichtigkeit vergehenden Wesens. Dies Gebet ist ein strafend erhebendes Wort, das sich an die eigene Seele richtet und sie — emporrichtet.

Aus der Diese psychologischer Gründe steigt dieses Anklage und Verteidigung vereinigende Gebet wie eine Säule empor, und der Sünder lehnt sich betrachtend an diese Säule. So dient der aufragende Altar, der der Sünde Sühnopfer anfnimmt, dem bei seinem Opfer zerknirscht stehenden Sünder zum Stützpunkte, damit er nicht falle. —

Naturgemäß können wir diesen Psalm folgendermaßen einteilen:

B. 1—2: Überschrift.

B. 3—6: Bekennen der Schuld.

B. 7—8: Quelle der Schuld und Quelle der Sühne, sie entspringen neben einander, und das Geheimnis schwebt über beiden: das Geheimnis des Werdens und das der Weisheit. Zwischen beide ist der Mensch gestellt mit seiner Entschließung, und so hat er ein Recht zum Schöpfer des Doppelgeheimnisses emporzurufen: תודיעני! Laß mich wissen! laß mich erkennen!

V. 9—19: Die reinigende Sühne, wie sie den frei werdenden Sünder beglückt und zum Lichte der Gotteserkenntnis und des Menschenadels heraufhebt, bis er jaucht und jubelt und — lehrt. — Dabei zittert die Furcht vor dem Rückfall und das Bangen die errungene, unverdiente Gnade wieder zu verlieren, sie im Alter zu verlieren, wenn keine Kraft mehr da ist, sie auf's neue zu erringen. — Siegesjubel und Senfzer wechseln ab und machen dies Gebet zu einem so großartigen, rührenden.

V. 20—21: Schluß. Die aus gebrochenen Herzen sich aufrauenden Einzelaltäre fordern ein Zion, gipfeln in Zion, dem Altare des Volkes — der Menschheit. Die Herzen haben wir Dir gewidmet, den Zionsaltar widmetest Du uns, Gott!

Einzelnes:

1) **למנצח מזמור** ב' Wehmüttig klingt dieser "למנצח מזמור" (wie in Ps. 3 wäre die Frage des Talmud berechtigt: **קנה לווד פיבע'** Es wäre doch die Überschrift: „Klagelied“ am Platze? Bei einiger Aufmerksamkeit jedoch vernehmen wir hier wie dort einen mildernden Ton im Lied. Der Inhalt ist selbststrichend, doch nicht selbsterlöschend. —

2) **בבא-באסר בא** knüpft an das in II. Sam. 11—12 mitgeteilte Ereignis an. Die Ausdrücke **בבא-באסר בא** decken sich wie sich Vergehen und Strafe decken.

Bevor **דוד** zu kam und ihm sein **אלהה האיש** zugedonnert, **נס** ה' העביר חטאך לא **נתן** sein, und **חטאתי לה'** **דוד** gesprochen und hinzugefügt: **נס חבן** **היילוד לך** **מות ימות** lastete auf David ein schwerer Druck. Nun ist das Urteil gesprochen, **דוד** kümmert sich in seinem Weh und fastet Tage lang, doch fühlt er sich weiter in Gottes Schutz, er darf sich seinem strafenden und verzeihenden Gott nähern. Das entlockt seiner Harsche den mutverleihenden Akkord.

3) **הנני רהם** Von **הנני אלקים** finden wir transitive Anwendungen, wie **רחמי**, doch nicht von **חסד**. (¹⁾ bezeichnet eben die allgemeinste den Weltbau bedingende Eigenschaft Gottes, die — wenn wir so unterscheiden dürften — Sein innerstes

¹⁾ Außerdem in Spr. 25, 10 **תשוב** **לא דברך** **חסדך** wo aber **יחסדן** im üblen Sinne von **חטא**=Schande gebraucht ist und so viel wie **יהשׁך** bedeutet.

Wesen ausmacht. Auch von נפש gibt es keine transitive Form (obgleich das Passivum נפש gebraucht wird). Man kann nicht sagen: wie man נפשני sagt. So ist auch הcad, weil die Seele der Welt, als Zustand zu begreifen und als Zeitwort nur rückbezüglich anwendbar wie תחתcad (Pf. 18).

4) den Begriffen חטאתי entsprechend: פשע עוני, חטאתי מחה, הרבה בבנני, טהרתי. — Die Beschönigung und unrechte Verdeckung der Sünden ist die Mutter der Sünden. Aus der Wurzel meiner Sünde (חטאתי), die den Sinnenspiel zum Nährboden hat, sind mir schwere Vergehen — erwachsen: חטא בת שבע מירת אורי.

Wenn auch durch durch מورد במלכות und גט בריותה nach außen hin die Legalität dieser durch David begangenen und bewirkten Handlungen hergestellt wird, so müßt diese formelle Rechtfertigung nichts. Gelöscht müßten die פשעים werden — מחה, und das kann nur רב רחמי קרי dem nach keine eigentliche Imperativ- sondern eine Adverbialform und deutet mehr auf eine Selbsttätigkeit hin.

Nach alledem jedoch, wenn der Flecken gelöscht und weg gewaschen ist, fehlt noch viel zur wirklichen Reinheit: טהרתי! Dann erst ist das Reinigungswerk vollbracht.

Tief ergreifend weiß der Talmud zu berichten, wie David vor Gott gebetet: „Löbe an mir ein Zeichen zum Guten, damit meine Feinde es sehen und sich schämen!“ (Pf. 86). Verzeihe mir, o Gott jene Sünde und zeige es aller Welt, daß mir verziehen sei. Hierauf antwortete — nach demselben talmudischen Bericht — der Allheilige: Verziehen soll dir sein, doch kund werde dies erst in den Tagen deines Sohnes Salomo. Und es geschah, als Salomo den von ihm erbauten Gottestempel einweihen und die Bundeslade des Zeugnisses in den Raum des Allerheiligsten hineinbringen wollte, da drückte eine geheime Kraft die Türen aneinander, so daß dem ארון der Eintritt verwehrt war. Salomo stimmte hierauf vierundzwanzig Lieder Gott zum Lobe und Preise an, indem er den Pforten sein שאו שיריים ראשיכם zurief, doch die Pforten öffneten sich nicht. Da rief Salomo aus vollem Herzen: Ewiger, mein Gott! Weise das Angesicht deines Gesalbten nicht zurück. Gedenke doch Deiner Liebe gegen David, Deinen Knecht! (II. Chr. 6, 42).

Da taten sich die Pforten auf und ließen die Gotteslade ein, und da wurde es aller Welt klar, daß Gott in seiner großen Gnade David verziehen habe. So wurden die Feinde Davids beschämmt. Hierauf bezüglich sprach es Salomo in seinem Koeheleth (9): O, wie preise ich die Toten, die bereits gestorben sind! (Dr. Sabb. 30).

5) Ich kenne die Folgen in ihrer Größe und die Wurzel in ihrer Tiefe. -- עוני ist hier weggelassen, denn dies war Mittler zwischen חטאַת und פשׁע. — Dem selbstbewussten „Ich“ steht gegenüber, die Frucht der schwachen Stunde, das Werk der Menschenschwäche — חטאַתי נגיד תמיד — und der flüchtige Augenblick erhält Beständigkeit. O, diese Minute will dem Gedächtnis nicht entschwinden!

6) לְבָדֵק Den Menschen gegenüber gibt es Ausflüchte. Das Gesetz selbst hat in dem Vollwerk, mit dem es die Gesellschaft umgibt, offene Stellen, Lücken, die durch keine Zeugenevidenz auszufüllen und vom Strafamt nicht zu treffen sind. Durch diese kann ein Sünder entschlüpfen, besonders wenn er ein König ist. Doch נָגִיד תְּמִיד vor mir selbst entrinne ich nicht und nicht vor Dir, Gott, gegen den ich gesündigt. --

Und wenn der Arm des Gesetzes und die Hand des — Historio-graphen sich nicht gegen den Sünder richten, was ich tat ist dennoch böse, denn es ist böse in Deinen Augen, Gott! All dies weiß ich, erkenne ich. Damit erkenne ich an die Gerechtigkeit Deines strengen Wortes durch den Propheten und die Sieghastigkeit — תָּזְכָה — Deines lautern Urteils. Es ist ein Unterschied zwischen 'צדקה' und 'צדקה בדבון' entsprechend לֹא לִבְדֵךְ חַתָּאתִי und dem — תָּזְכָה בְשִׁפְטָן' entsprechend הַדָּע בְּעִינֵךְ עֲשִׂיתִי —

7-8) **הַנִּבְуֹן-הַנִּאמֶת** Geheimnis umhüllt das Werden des Menschen; Geheimnis umhüllt die Wahrheit. Niedriger Trieb zu hohem Zweck in den Dienst genommen — gibt dem Menschendasein den Anfang, auf Gottes Geheiß. Wahrheit und Weisheit verhüllen ihr Antlitz bis der Mensch geboren ist. Von diesem Menschen fordernst Du, Schöpfer, Wahrheit und Weisheit. —

Sich selbst Geheimnis, soll der Mensch von der Geburtsstunde
an des Lebens Geheimnis in sich entdecken, und er soll es enthüllen
im wahren Wort und in der weisen Tat. Lehre mich
das, Gott!

אמת unter der Täuschung, der Lüge, die über **בטעות** hinwegtäuscht, **הכנה**, von allen Seiten umschlossen und in dieser Verborgenheit wirkliche **סודות** — lehre mich aus diesem Labyrinth des Menschendaseins, zu dem die Leidenschaft den Schlüssel hat und in dem tausend Torheiten das Licht der Weisheit verlöschen — lehre mich die Wege finden hinauf zu Dir! **הכזת**, Du wünschtest **חפין** die **הכנה** als Gehalt des Lebens, als Gegenstand des Seins —

9) **תחתני** Tod und Aussatz verunreinigen. Von innen heraus: **מצרים**, von außen heran: **גניעת מות**. Innerer Trieb — äußerer Ausfluss. Der **טבילה** geht die **חזה** voraus, zuerst die religiöse Reinigung und dann die physische. **ומשלג אלבן**. Die **הפעיל**-Form rechtfertigt sich durch den Gedanken: Der reine Körper lässt die Seele in ihrer Schöne erscheinen, weißer als Schnee. —

שzon ושמחה תשמי עני (10) Laß mich für den Laut von wieder empfänglich werden, damit das niedergedrückte Gebein jubile. Diese Bitte verbindet die Hoffnung auf Gewährung. Daher nicht **תחתני** und **הشمיעני** sondern wie **תודיעני** und **הشمיעני**. —

Die Einwirkung körperlicher Sinnlichkeit hat die Seele gebeugt; die freudige Kunde erneuter Reinheit, die die Seele aufnimmt, möge meine Körperwelt, möge mein Gebein heilend durchdringen. **תודיעני ושמועה טוביה חדש נם** (**פסלי**) In der wiedergewonnenen Seelenreinheit erstehe der gesunkene Mensch.

11) **הסתור מהה** Hier setzt der direkte Wunsch ein mit dem Imperativ. Du wirst mich entzündigen, Du wirst mich rein waschen, Du wirst mich Freude vernehmen lassen, und meine Gebeine werden jubeln — **תבכני** — **תגלה נלה** — **תודיעני** — **תחתני** — **תגלה נלה** — **הסתור** und nun das Mittel: **השתר!** Wende ab den Blick der Gotteshöheit von meiner Menschen Schwäche und tilge, lösche die Winkelzüge, die mein Wollen zur Ausnutzung dieser Schwäche angewendet.

12) **לב טהור ברא לי בטהור** Ein reines Herz als Neuschöpfung — so wird das Empfinden geläutert, und richtiger Geist des Wollens und **רוח נבן הדש בקרבי**. Dieser wird nicht geschaffen, sondern durch deine Hilfe erneut ¹⁾ **בקרבי**. Durch und **לב טהור רוח נבן** eine neue Welt, und in dieser Welt ein neuer Geist, und diese Welt ist **בקרבי!** und ich will sie hinausleben!

1) **הכל בידי שמים חווין מיראת שמים**.

13) **אל תשליבני** Das Herz bleibe rein, da Du mich nicht wegwirfst, und der Geist richtig, da Du den Impuls gebenden „Geist Deiner Heiligkeit“ mir nicht wieder entziehest. Durch diese Worte zittert die Furcht vor dem Rückfall, der den gänzlichen Fall bedeuten würde.

14) **השובה לי** Gib mir meine Jugendreinheit wieder! Gib mir dieses Wonnegefühl deines Heiles sicher zu sein, וְרוּחַ נָדִיבָה, stütze mich mit dem Geiste des inneren Adels, der in der Freudigkeit der Gott zustrebenden Seele seine Quelle hat, der sich innerlich potenziert, mein ganzes Wesen durchströmt und mein Denken und Tun befriktet. —

In den Versen 12, 13, 14 kommt das Wort **רוּחַ** dreimal vor: **רוּחַ נָבָן** - **רוּחַ קָדְשׁוֹ** - **רוּחַ נָדִיבָה**. —

1. Der rechte, vom Gesetz gut geheizene Geist, der vom richtigen Ausgangspunkte aus seine Bahn zum rechten Ziele bemüht und auf diese von Vorschrift und Satzung eingezäunte Bahn hindrängt; — der Geist, nicht voreingenommen, nicht angefränkt von sinnlichem Verlangen, empfänglich für das Hohe, Gute und Wahre: das ist **רוּחַ נָבָן**, der Geleitshote des **לֵב טהיר**.

2. Die Erfüllung des Geistes mit Hohem, Gutem und Wahrem durch den Einfluß deines Willensausdrucks durch **מצוותך**, das ist mir **רוּחַ קָדְשׁוֹ**. O, nunmehr ihn nicht von mir ab! **אל תקח מִמֶּנִּי**: denn was bin ich, wenn ich mit **רוּחַ נָבָן** allein dastehe? **רוּחַ נָבָן** ist das Gefäß, **רוּחַ קָדְשׁוֹ** aber ist der Inhalt, ist der Gehalt meines Seins.

3. Dann erst wächst der Geist in mir und er erhält Schwingen zum edlen Fluge der Begeisterung die als **רוּחַ נָדִיבָה** himmelwärts steigt.

15) **אל מדרה** So kann ich den Ausschreitenden nicht nur verfünden, daß Du helfest, sondern ich kann ihnen auch die Wege zeigen, auf welchen Heil und Hilfe von Dir zum Menschen, bis zur geheimen Stätte menschlichen Sinnens und Empfindens herabsteigen. Diese Wege aber, die Deine Gnade einschlägt zum Menschen herab, sind dieselben, die der sündige Mensch einschlagen soll zu Dir hin-auf — zu Dir zurück.

Lehren will ich und an deiner Begnadigung der **פְשֻׁעִים** dar-tun, daß die Sünder, so lange sie noch **הַטָּאִים** sind, schleinst zu dir zurückkehren mögen und müssen.

16—17 **הצילני - אָדָנִי** Resumumee dieser innern Regeneration, diese Umwandlung vom zerknirschten Bekänner zum begeisterten Verkünder!

18 **כִּי לَا תַּהְפֵּן** ist das Opfer nicht. Der freventliche Sünder, der **חֹטָא בָּמוֹדָה** soll kein Sühnopfer, **חַטָּאת**, bringen. Dies ist Dir nur vom **שׁוֹגֵן** genehm, wie Du das freiwillige **עֲוָלה**, nicht aber — **חַטָּאת נְדָבָה** — das einer bestechenden Gabe des Sünders gleichfärme — annimmt. —

19 **לְבָנְשֶׁבֶר וּרְוחַ נְשָׁבָרָה** und **זְבוֹחַ אֱלֹקִים** ermöglicht sich auch für den gewesenen **בָּזֵיד** eine Verbindung von **חַטָּאת נְדָבָה** mit **חַטָּאת** —

In ergreifender Weise bringt R. Joshua, Sohn Lewi's die Vorzüge des gebeuigten Sinnes und demütigen Herzens zum Ausdruck. Er lehrt (Dr. Sota 5): Wie groß stehen die Menschen mit demütigen Herzen da. Wenn zur Zeit, da das heilige Haus, das Mikdash, stand jemand ein Emporopfer darbrachte, so hatte er Lohn für ein Emporopfer zu erwarten, war's eine Huldigungsgabe, so fand er Lohn für diese Gabe. Denjenigen aber, der einen demütigen Sinn hat, rechnet es die Schrift an, als hätte er sämtliche Arten von Opfern dargebracht, wie es heißt: Opferungen vor Gott — ist ein gebrochener Sinn. Sein Gebet wird nicht verschmäht, denn es heißt: ein gebrochen gebeugtes Herz verachtet Du nicht o Gott:

R. Alexander fügte an diesen Vers die Lehre: Ein gewöhnlicher Mensch würde es für schimpflich halten, sich eines zerbrochenen Gefäßes zu bedienen. Der Allheilige jedoch, Er sei gepriesen! Alle Geräte, deren er sich bedient sind zerbrochen: „Nahe ist Gott denen, die gebrochenen Herzen!“ „Er heilt gebrochene Herzen und verbindet ihre schmerzlichen Wunden!“ „Ein gebrochen gebeugtes Herz verachtet Du nicht o Gott!“¹⁾ Das gebrochene Herz ist das

¹⁾ אמר ריביל בבה נדולים נמושי לְבָנְשֶׁבֶר בְּחַמֵּיק אָדָם מִבְיאָה עולה שבר עולה בידו מנהה שבר מנהה בידו אבל מי שדרעתו שפה מעלה עליו החותם באילו הקריב כל הקרבנות שנא' זבחו אלקים רוח נשברה ואין תפלתו נמאסת שנא' לְבָנְשֶׁבֶר וְנְדָבָה א' לְאַתְבָּה (סוטה ח' וילקוט)

לְבָנְשֶׁבֶר וְנו' א' אלכסנדרי הדירות וה אם משפטם בכל שבור גנאי הוא לו אבל הקב"ה כל kali התשימוש נשבורי חם: קרוב ח' לנשברי ל'ב: הרופא לשכורי ל'ב ומחייב לעצחותם: לְבָנְשֶׁבֶר וְנְדָבָה א' לְאַתְבָּה (שם):

Opfer, und **הַ** hört sein Seufzen; findet die **תִּפְלָה** auch nicht im greifbaren Erfolge Erhörung, sie ist dennoch nicht **נִמְאָתָה**. —

20—21) **מִזְבֵּחַ הַיְתִיבָה - אֹתַהֲפִין** Bevor und **מִקְדֵּשׁ** standen waren die **קָרְבָּנוֹת** Privatwidmungen von Zeit zu Zeit und von Ort zu Ort. Mit Erbauung des **מִקְדֵּשׁ** gab es einen pflichtmäßigen Opferkultus. Mit dem Wiedererstehen von **מִקְדֵּשׁ** und durch **עֲבוֹדַת** **הַקָּרְבָּנוֹת** **בֵּרֶצְוֹן** wird Zion wieder Mittelpunkt der werden und wird Jeruscholaim wieder die Scharen der Opfernden in seine Mauern, **חוֹמֹת יְרוּשָׁלַיִם**, aufnehmen. Außer dem Bedürfnis der Person fordert dann das, **בֵּית הַ**, der seine Speisungskrönung **מִזְבֵּחַ**. —

אֹתַהֲפִין und **צְדָקָה** **עוֹלָה** Sie steigen gleichsam von selbst zum **מִזְבֵּחַ** hinauf als dorthin gehörig.

צְדָקָה, drückt hier den in sittlichem Ernst und liebevoller Hingabe erstärkten Gemeinsinn aus, der die Handlungen des Einzelnen und der Gemeinschaft bewegt, dahin bewegt, **תַּהֲפִין**, wohin Du sie fordern.

Wunderbar tönt dieses in die noch zu erstehenden Mauern Jeruscholaims hineingesungene Lied vom einzelnen in die große Gemeinschaft aufgehenden und von der alles erfassenden Hingabe an Gott getragenen Mann aus den Stadtmauern, aus dem der Stadt Jeruscholaim geweihten Stufenliede wieder.

In Psalm 122 singt David: „Ich freue mich derer, die zu mir sprechen: Zu das Haus Gottes lasset uns gehen! Einst standen unsere Füße in deinen Toren, Jeruscholaim! „Jeruscholaim, aufgebaut wie eine Stadt, die alles in sich vereinigen will, wohin die Stämme gehen, die Stämme Gottes — ein Zeugnis für Israel — dem Namen Gottes zu huldigen.“

Die Freude über den Zurruf: „Lasset uns in das Haus Gottes gehen“ **בֵּית הַ נֶּלֶךְ**! hat darin ihren Grund, weil alle diesem Hause zustrebenden Waller einen und denselben Standpunkt haben, von dem aus sie stammes- und gesinnungseinig den Weg zum antreten **בֵּית הַ** **עֲזָמֹדֹת הֵי רְנִילֹנוּ בְשֻׁעָרֵיךְ יְרוּשָׁלַיִם**. Standen ja unsere Füße in deinen Toren, Jeruscholaim! Von da aus waren unsere Schritte geeinigt und unser Streben einzig darauf gerichtet, getrenn den Stämmen Gottes Zeugnis abzulegen für Israel, das dem Namen Gottes huldigt.

Dieser Huldigung ertönt das Lied unseres Psalms, das mit dem doppelten **אֹתַהֲפִין**, „Einst“ ausklängt!

Kap. 52.

Allgemeines:

Den geschichtlichen Hintergrund des Psalms bildet der Verrat, den דָוָג an דָוָד begangen, (I. Sam. 22). Die Persönlichkeit des דָוָג ist in Dunkel gehüllt, sowohl was seine Abkunft, als was seinen Charakter betrifft. Doeg tritt selten auf, und wo er erscheint, ist seine Spur mit Blut bezeichnet. Der Name אַדְמִיט lässt uns seine Verwandtschaft mit dem Israel feindlichen Volke Edom vermuten. Die Talmudisten haben eine geistige Verwandtschaft angenommen. In I. Sam. 21 wird er uns als אֲבִיר הַרוּעִים, der starke Oberhirt Sauls vorgestellt, und im Talmud wird auch diese Bezeichnung in geistigem Sinne aufgefasst und als der Vorsitzende des von שָׁאוֹל designierten Gerichtshofes betrachtet (Sanh. 104). Was דָוָג zum Verrat an דָוָד getrieben, ob die Liebe für שָׁאוֹל oder der Haß gegen דָוָד? Der Talmud nimmt das Letztere an (I. Sam. 22 Tafk.) und nennt den Meid (אדום - אַדְמוֹנִי) als Quelle des Hasses. David selbst scheint sich in der Gesinnung Doeg's nicht getäuscht zu haben. — Nach dem Talmud ist דָוָג nur vierunddreißig Jahre alt geworden. Darnach war er schon in früher Jugend hoch gestiegen. War ihm דָוָד im Wege noch höher zu steigen?

Der Talmud behauptet von דָוָג, daß er seine ganze Thora nur auf den Lippen getragen, sein Herz kein Teil daran gehabt habe. בְּלֹת תּוֹרָתוֹ שֶׁל דָוָג לֹא חִילָפָה וְלֹחֵזָן.¹⁾ Nach außen hin sollte ihm die Wissenschaft Glanz verschaffen, sein Inneres blieb finster und kalt. — Aus der Strafe, die die Gerechtigkeit des Talmud דָוָג diktiert, ersehen wir, wie hoch und wie psychologisch genau der Talmud seine Schild bemessen. R. Johanan hat diesbezüglich den folgenden Ausspruch getan:

Drei Engel des Verderbens wurden zur Bestrafung Doeg's entsandt. Der eine bewirkte, daß alles was Doeg gelernt und gelehrt, in Vergessenheit geriet, der zweite sollte die Seele Doegs verbrennen und der dritte seinen Staub in alle Lehr- und Bethäuser Israels aussstreuen (Sanh. 106^b!).

¹⁾ אֶז יְהֹוֹנֵן שְׁלִשָּׁה מְלָאכִי חַבֵּלה נָזְדָמָנוּ לוּ לְדוֹאָג אַחֲד שְׁשָׁכָה תְּלִמּוֹדָו וְאַחֲד שְׁשָׁרֶף נְשֻׁמָּתוֹ וְאַחֲד שְׁפָרוֹ עֲפָרוֹ בְּכִיָּה כְּנִסּוֹת וּבְכִתִּי מְדֻרְשָׁות (סְנַהֶּר' קי').

füügen wir zur Charakterisierung Doegs noch hinzu, daß die Weisen den Vers in Jes. 33: **אֵיךְ כּוֹפֵר אַיִל שׁוֹקֵל אַיִל** סָמֵךְ אֶת הַמְּנֻדְּלִים. „Wo ist Einer, der zählt, der wägt, wo Einer, der die Türme abzählt“ auf Doeg und Achitofel beziehen, die hunderte von geistreichen Fragen „aufgetürmt“, allein es nicht beachtet haben: **דְּבָתִיב רְחַמְנָא לְבָא בְּעֵי** (שְׁמוֹאֵל א' י' ח') וְרָאָה לְלַבְבָּךְ wie es geschrieben ist „Gott sieht aufs Herz“. Ein solches Thorastudium, bei dem das Herz leer ausgeht, verwerfen die Weisen, als ein für das Gesetzesleben unfruchtbareς **סָלָק אֶלְיָהָא דְּהַלְכָתָא**. Eine solche **תּוֹרָה** ist dem Vergessen geweiht¹⁾ die Seele, die an der auf den Lippen getragenen **תּוֹרָה** nicht Teil hatte, wird vernichtet, und kein liebevolles Gedenken bleibt dem seelenlosen Weisheitskünstler in Israels Stätten der Lehre und des Gebets. Wie die **תּוֹרָה** des Ruhmssüchtigen verfliegt sein eigenes Wesen in Atomen.

Das war **דוֹאָג**, der in der Überschrift unseres Psalms genannt ist. Dies der Urheber der Bluttat zu **נוֹב עֵיר חֲבָנִים**, der fünfundachtzig Aharoniden tötete, der die Henkersdienste verrichtete, vor welchen alle Schergen Sauls zurückgeschreckt waren.

Der Psalm ist, wie die Überschrift sagt, **מִשְׁבֵּיל**, also lehrlichen Inhalts. Wir haben daher nicht den Wutschrei des verratenen Unglücklichen zu erwarten, sondern die abgeklärte Betrachtung über den Verrat und seine für den Verratenen und den Verräter wirk samen Folgen. Wir sollen den Verrat emporkachsen sehen aus seiner Wurzel, um dann angesichts der ewigen Güte Gottes sicher zu sein, daß diese Wurzel abgehauen und der Baum entwurzelt wird. — Diese Ruhe, die uns zur Betrachtung des uns vorliegenden Gegenstandes die richtigen Gesichtspunkte finden läßt, macht es uns vergessen, daß dieser „Gegenstand“ eine Anklage sei, die der Ver ratene gegen seinen Verräter erhebt. Es wird eben mit diesem **מִשְׁבֵּיל**, nicht so sehr unser Empfinden als unser Denken angesprochen. Als der Tendenz des Psalms entsprechend empfiehlt sich folgende Einleitung:

Vers 1—2 Überschrift. — Vers 3—6 Die Anklage gegen den Verräter und die psychologische Möglichkeit solchen Verrats. —

¹⁾ לא מות דוֹאָג עד ששבה תלמודו שנא' (תְּהִלָּם ע'ה) הִזְנָה: יִמְוֹת בְּלֹא מוֹסֵךְ וּבוֹרֵךְ אָלוֹתָיו יִשְׁגַּה:

Vers 7 Die der Schuld entsprechende Vergeltung. Vers 8—9 Die Lehre, die die Nachwelt, die besonders die Gerechten daraus ziehen. Der Triumph der Sittlichkeit über Verderbtheit und Lücke. 10—11 Die Selbstermutigung und der Dank.

Einzelnes.

בְּבוֹא דָוָג (2) Diese Stelle in ihrem Zusammenhange erinnert auf den ersten Blick an die Überschrift des vorhergegangenen Psalms 51: **בְּבוֹא אַלְיוֹ נָתָן . . .** כִּי שֶׁ בְּאֵל בְּהַשְׁבָעָה. Allein in Psalm 51 bezieht sich „בְּבוֹא“ auf den kommenden, mahnenden Gottesboten, auf den Propheten und **בְּאֵשֶׁר בְּאָ** bezeichnet **דָוָד**, den sich schuldig Fühlenden, während hier in Ps. 52, mit „**בְּבוֹא**“ der schuldige Verräter, und mit **בְּאֵל דָוָד**, der vom Verrat unschuldig Getroffene bezeichnet wird.

Der Zeit nach behandelt Ps. 51 ein späteres, Ps. 52 ein früheres Ereignis. — Hier in Ps. 52 steht in seiner vollen Männeskraft vor uns. Er hat das wichtige Schwert des **נָשִׂית** vor kurzem aus der Hand gelegt. Dieses ist im Hause des **אֲחִימָלָךְ** ver wahrt, in welchem sich auch die **אָרוּם וְתוּמִים** befinden. **בְּאֵל דָוָד בֵּית אֲחִימָלָךְ**, lautete der Bericht Doegs an Saul. Unsere Stelle nimmt auf das genaue Zitat der Worte Doegs Be- dacht. Dies zeigt die aussführliche Einleitung: **וַיַּגְּד לְשָׁאֹל וַיֹּאמֶר לוֹ**. In der Tat lauten die Worte Doegs, wie dies in I. Sam. 22 berichtet wird: **וַיַּעֲשֵׂה דָוָג האֲדֹמִי וְהָוָא נָצַב עַל עֲבָדֵי שָׁאֹל וַיֹּאמֶר:** **רָאִיתִי אֶת בָּן יְשִׁי בָּא נְבָה אֶל אֲחִימָלָךְ בֶּן אֲחִיטֻוב וַיָּשַׁאַל לוֹ בְּהָ** **וַיֹּכְאֶד דָוָד נְבָה וְאֶת הָרָב נְלִית הַפְּלִשְׁתִּי נָתַן לוֹ** **וַיֹּכְאֶד דָוָד נְבָה אֶל אֲחִימָלָךְ הַבְּהִנָּן וַיֹּאמֶר דָוָד לְאֲחִימָלָךְ הַבְּהִנָּן.**

Zum **בְּהִנָּן** war es gerade gewesen wäre. **דָוָג** stellte es aber so dar, als ob den mitver schworenen intimen Freunden, **אֲחִימָלָךְ בֶּן אֲחִיטֻוב**, ganz persönlich aufgesucht hätte.

In I. Sam. 22, 7 hatte Saul ironisch zu seinen Dienern aus dem Stamm Benjamin gesprochen: **שְׁמַעוּ נָא בְּנֵי יִמְנִי נָם לְכָלְכָת**: **יְהִנּוּ בְּנֵי יְשִׁי שְׁדוֹת לְכָלְכָם יִשְׁים שְׁרֵי אֶלְפִּים וְשְׁרֵי מְאוֹת כֵּי קְשָׁרוֹת**: Doeg war auf diesen Ton eingegangen, sprechend: **רָאִיתִי אֶת בָּן יְשִׁי בָּא נְבָה בְּאֵל דָוָד**. Hier in unserem Psalm jedoch wird in Kürze erinnert:

4) **הוֹתָה תַחְשֵׁב** Deine Junge sinnt Unheil, die wechselnden sich überstürzenden Geschicke. Unheils geschick¹⁾ — היה — הוֹתָה vom Hauche bis zum Sein getragen und gefördert. Deine Junge ist so sehr Organ des Unheils, daß sie dem Gedanken vorausseilt und gleichsam das Böse nicht nur spricht, sondern auch sinnt. Deine Junge ist dem Bösen so willfährig, daß sie die Zeit vom Gedanken bis zum Ausdruck nicht abwartet. Die Junge kann sinnen, wie der Blick sprechen kann. **בַּתְּעֵד מִלְטֶשׁ** Ein scharf geschlossenes Schermesser, Trug stiftend. **רַמְתָּה** von רַמְתָּה und das Hin- und herwerfen der Tatsachen, das Verschieben und Verdrehen der Wahrheit. — Deine Junge, דֹזָן, hat es getan. Sie hat gemordet, noch bevor du die 85 und כָּהָנִים נָבָב dazu mit Weibern und Kindern mit dem Schwerte niedergemiegelt hast. —

6) **אֲהַבְתָּ** Worte, die das Leben und das Glück außerer verschlingen, בְּלֹעַ (ähnlich: דְּרַכֵּךְ בְּלֹעַ) die Junge des Truges — dies sind deine Freunde und ihnen hast du dich mit deinem reichen Wissen geweiht.

7) **נָם אֶל** Die Vergeltung vollzieht sich. Die stolze, hochragende Säule der Wissenschaft, als die sich Doeg hingestellt, umgestoßen; die Seele, das Seelenleben ausgebrannt, und das bischen Asche in die Häuser der Sammlung, in die Lehr- und Bethäuser Israels hingestreut, bis zu Vernichtung in Atome aufgelöst — das ist alles. —

הַרְחָה von יְהַרְחָה = heranscharren, besonders beim Feuer angewendet, (davon das Subst. מהרתָה = die Glutpfanne)²⁾, hier den Funken des Seelenlebens, die treffend. — **נְסָחָה** von יְסַחַךְ = verw. mit נְסָעָה = herausreißen, aufbrechen, auch verw. mit סָחָה = Nachricht abfegen (סָחָה וּמָאוֹס) also was in dir feurig geistiger, seelischer Natur, die Seele, aus ihrem irdischen Zelte gefegt durch das Fegefeuer der Vernichtung, und du selbst ein ausgebrannter Krater, dessen Hassesglüten erloschen sind. — **שָׁרֶשֶׁן** im פְּעֵיל das Gegenteil des לְׁלָא ausdrückend, also: entwurzelt מָרְעִין הַחַיִם vom Boden des Lebens, von all den Stäten, an welchen

1) קְרַבְתָּם הוֹתָה (תְּהִלִּים ח' י') und (דָנִיאֵל ח' ב'ז) Vgl. נְהִלִּים (מְשֻׁלִּי ו', ב'ז) und לְהֹתָה אֵשׁ מִיקּוֹד (יְשֻׁעִי י'ד).

2) וְאַתָּה הָרָתָה עַל רַאשֵּׁו.

der lebendige Pulsschlag der Nation spürbar. — Dies das schauerliche Stelldichein der „drei מלאכי הbhה דואג bei!“

וְאַנִּי בֵּית (10) Ein grünender Ölbaum im Gotteshause — das graue Gemäuer des Heiligtums, erfrischt und belebt vom ewig grünen Baum des Lebens. Die צדיקים werden ja mit Vorliebe mit der Palme und der mächtig sprossenden Zeder verglichen, die, „im Hause Gottes gepflanzt, in den Höfen unseres Gottes erblühen“ (Psalms 110). — **דוֹאָג** trug die bösen Leidenschaften: den Kampf, den Reid und den Haß in das friedliche Haus des **אֲחִימֶלֶךְ** hinein. Doch aber will den Ölweig in's Haus Gottes tragen, er will selbst sein und indem er fort und fort auf Gottes Gnade vertraut **בֵּית רֻעָן**, das **כָל הַיּוֹם בְּתַחְתִּי בְּחִכְדָּלְקִים עַולְם וְעַד חַסְדָּל**, das er (B. 3) dem „Helden im Bösen“ entgegengehalten, bewahrheiten.

אוֹדֶךְ לְעַזּוֹלָם Es ist keine pietistische Verbeugung, mit der unser Psalmist seine kurze, markige Abrechnung mit Doeg, dem **גָּבָור בְּרֻעָה**, schließt. Dem ungestümten „Getue“ (הוֹת) des prallerischen Helden stellt er entgegen die große, hohe Gottesstat **כִּי עֲשִׂית**, und Ihm, dem Vollbringer, dankt er. Auf seinen Namen will er hoffen, weil dieser Name nur das Gute nennt, wie 'ה' nur das Gute will. **ברֻעָה טֻוב נָנֶד חַסְדִּיךְ**, ist das letzte Wort im Psalm, wie **הַגָּבוֹר** der zuerst im Psalm Angeredete war.

Kap. 53.

Allgemeines:

Die Tendenz unseres Psalms und seine Beziehung zum vorausgegangenen Ps. 52 laden zu einen Vergleiche ein mit Ps. 14 in seinem Verhältnisse zu Ps. 13. — Ps. 52 hat sich gegen einen Hauptträger sittlicher Verderbnis, gegen **דוֹאָג**, gewendet und Ps. 53 verurteilt die in ihrem Grundwesen gekennzeichnete Verderbnis im allgemeinen. Ebenso behandelt Ps. 14 im **נְבָל** den Typus des Gemeinen nachdem Ps. 13 von den persönlichen Feinden — (**פָּנִים יֹאמְר**) **אִיבִּי וּבְלָתוֹ — עַד אֲנָה וּרְומָאִיבִּי עַל — גִּילּוֹ צָרוֹ כִּי אִמּוֹת**) gehandelt. Ps. 53 bietet demnach ein Sittenbild des zeitgenössischen Volkes, das infolge der immer geringern Zurechnungsfähigkeit des Königs **שָׁאוֹל** von den obersten Räten und Gewalthabern mißbraucht wird.

Nach Rashi beziehen sich die beiden Kapitel 53 und 14 auf Nebukadnezar und Titus, und es wären in **פָּור עַצְמוֹת הַונֶּק** und

in שֵׁם פָּחָד einzelne wichtige Momente aus der Kriegsführung Sanheribs und dem Leben Belsazars gezeichnet. — Nach R. Saadja bezieht sich שֵׁם פָּחָד auf das Strafgericht im Jenseits. —

Darin stimmen die an sich verschiedenen Auffassungen überein, daß das Volk als das Opfer bald der inneren, bald der äußeren Feinde, der אֹובְלִי עַמִּי, betrachtet wird, und daß David an die Zukunft dieses Volkes anknüpft, die das Volk selbst nicht kennt oder verleugnet. Eine Vermittlung zwischen diesen Auffassungen ist unschwer zu finden. Die Angriffe und Zerstörungsarbeiten von außen waren eben unter Beldi so wie später zur Zeit des Herodes von innen vorbereitet. Wer also das von außen hereinbrechende Verderben zeichnet, zeichnet auch die innere Verderbtheit. Nur müßte nach der Auffassung Itaschi's König David seiner eigenen Zeit um Jahrhunderte vorausgeseilt sein.

מי יְהֹן מִצְיוֹן מִצְיוֹן hier in Ps. 53 wie dort in Ps. 14 an. —

Wir wissen es ja: Unser König David hat für sein Volk das Hoffen und Sehnen seines Herzens geknüpft an das ihm vorschwebende צִיּוֹן, zu dem er geistig den Grund gelegt, und das er, wie dies in דברי הימים ausdrücklich gesagt ist, von dem ersten an, den er auf dem Grundstücke Urawna's erbaute, unablässig vorbereitet hat. Sang er es ja hinaus: עֹרֶךְ מִקְדָּשׁ וּמִצְיוֹן יְסֻעָּךְ (תהלים כ') מטה עַזְךָ יְשַׁלָּח ה' מִצְיוֹן (תהלים ק'!).

Wenn wir mit ראש' das Kapitel 14 auf und mit סוף das Kapitel 53 auf בית רוכן beziehen, so erklärt sich der wichtige Unterschied zwischen התעיבו עליה in Kapitel 14 und התעיבו עול' in Kapitel 53 sehr wohl. Nach dem Talmud wäre nämlich die Ursache für בית רוכן zweitens שפיד, die für בית סוף aber in שנאת הנם zu suchen ist. Nun ist seine Bedeutung nach ein Hinweis auf עז, גַּע, גַּע שפיד, während עול' das dem Nebenmenschen angetane Unrecht bedeutet.

Alkiym משפטים können wir den Unterschied zwischen in 53, 3 und in 14, 2 damit begründen, daß es in 53 eben hauptsächlich der „Richter“ ist, der wegen des richtet, während in 14 die Trübung des ahndet.

Wir werden bei dem בלו כנ יהדו נאלחו zu einem Vergleiche angeregt mit dem רודף שלמוֹנִים in כספְּךָ ח' lcsn im Jes. 1 und beziehen es auf das ein-

gerissene soziale Verderben, während das **הַכְלָסֶר** in 15 auf die große Anzahl der Einzelnen Bezug hat, die durch **עֲבוֹדָה זָרָה** vom rechten Wege abweichen. Wir wissen es aus der Darstellung des Talmud (Sanh. 101), daß im Gegensatz zu **שְׁבָם** und **שְׁוּמָרָן** bei aller Entartung der staatliche Gottesdienst gewahrt wurde, und daß zu einer andern Zeit wieder die **עֲגָלוֹת** die offizielle Staatsreligion kennzeichneten und es den Einzelnen frei stand **ה'** zu dienen. —

Zwischen **אֲחֵיה הַשְׁלֹוִנִי** und **יְרֻבָּעַם** war das merkwürdig genug klingende Abkommen getroffen, nach welchem die Apisverehrung, **עֲגָלוֹת**, zur Staatsreligion erhoben und der Dienst **הַשְׁמָנָה** den Einzelnen überlassen wurde.

Umgekehrt geschah es unter der Regierung **יְהוֹאָשָׁה** nachdem durch **יְוָרָם** und **אֲחֵיָה** eine verhängnisvolle, enge Verschwägerung mit dem Hause **אֲחָבָה** stattgefunden hatte (II. Kön. 8). Da wird uns im Buche der Könige berichtet: „Und Jehoada schloß einen Bund zwischen Gott und dem König und dem Volk, daß es ein Volk Gottes sei — und zwischen dem König und dem Volke. Und das ganze Volk des Landes ging in das Haus Baals, und sie rissen seine Altäre nieder usw.“ (II. Kön. 17—18).

Als Folge dieses Sonderbündnisses zwischen dem König und dem Volke wird uns erzählt: „Und Jehoash tat was recht ist in den Augen Gottes, so lange ihn Jehoada, der Priester, leitete. Nur die Höhen schaffte man nicht ab, noch opferte und räucherte das Volk auf den Höhen.“ (II. Kön. 12, 3—5).

Dieses Paktieren und Schwanken zwischen und den **בְּמוֹת** **ה'** und den **בְּמוֹת** **הַיִשְׁרָאֵלִים** zu tun schien — infolge dessen das Staatsoberhaupt **בְּעֵינֵי ה'** nachließ — oder auch wirklich tun wollte, während das Volk, alle Welt den **בְּמוֹת** nachließ — es ist bezeichnet mit **כָּל סָגָן** — Mit **כָּל סָגָן** hingegen ist die Verderbtheit des Ganzen, wie sie Jerobeamitische Abmachiungen gezeitigt, gezeichnet: Sein Ganzes ist versumpft, alles weicht.

Einzelnes:

4) **כָּל סָגָן** Das Wort von **סָגָן** = **כָּל סָגָן** bezeichnet den Begriff des Verschiebens, Abrückens (Bgl. **נָסָן אָחוֹר לְאַתָּסִיג נְבוֹל**). Der ganze Boden, auf dem die Rechtsordnung steht, wankt, und die Wahrheits- und Rechtsbegriffe sind verschoben. (Davon wohl

סֹג = Abart, סִגְנִים = Schlaufen). אלָהו von נַאֲלָהּ = getriibt, frankhaft verunreinigt. Bgl. כי נתעב ונאלח איש שותה בםים (איוב טז עוללה), wo wie hier für die trübe Erscheinung des שֵׁיל eben, נַאֲלָהּ gewählt ist¹).

5) פָּעַלְיָ אָן הַלָּא יְדַעַּ Die Gewalt = אָן besitzen oder sich anmaßen das Unrecht = לְעָלָה auszuüben und zu bewirken, sie, die an den heiligsten Gütern meines Volkes ihre Gier gestillt, wie der Hungrige am Brot, sie wußten es und mußten es wissen, daß es mein Volk, das Volk Gottes sei; darum haben sie auch Gott nicht zu ihrer Tafel geladen.

6) שם בחדו Bgl. unserer Erklärung zu Psalm 14 Vers 5.

7) מי יתן Ebenjo.

Kap. 54.

Allgemeines:

Die Überschrift nennt die Not (בְּכָא הַזִּיפִים) und nennt den Psalm eine Lehre: בִּשְׁכִיל.

Mitten aus der Israel treffenden Not und Gefahr heraus eine ruhig denkende Betrachtung. Die Kommentare suchen die Stelle im Psalm, die den Namen משכיל rechtfertigen könnte. Doch diese ist unseres Erachtens nicht schwer zu finden. Die Bitte, die Klage und die Anklage gründen sich auch in diesem Psalm auf Betrachtungen über die Menschennatur und die Notwendigkeit des Gottvertrauens. Auch hier tritt die Betrachtung in den Vordergrund und hält der Nachwelt eine Lehre vor Augen. Der Empfindung gehört die Gegenwart, der Betrachtung die Zukunft.

Entgegengehalten dem vorigen Kapitel 53, tritt uns hier in דוד חמלך vor Augen:

I. Der Glaube an die Weisheit und Güte Gottes; II. Der Glaube an die Hoheit der Menschenaufgabe.

In Kapitel 53 war es der Ausgangspunkt des נֶכֶל: Kein Gott und keine Menschenwürde! אין טוב ואין אלקיום! Das gibt natürlich den Freibrief zu allem Bösen. (Psalms 10) דשׁע בְּנֵה אָפָו בְּ יְדוֹיָשׁ אָן אלקיום כל מומתו. Die Menschheit ist unwürdig — das ist der Anfang dazu, die eigene Würde zu verlieren.

¹) אפשר מלה נאלח בהiphuk אתון מן „הלהה“ לשון זהה כמו סייר אשר הלאהכה בה (יהוקאל כד. עין ט' הובח מלהן על איוב).

Unser König David spricht es an anderer Stelle (Pj. 115) aus:
האמנתי כי אדבר אני עניתי מאד אני אמרתי בהפוי כל האדם כוב
 Der ganze Mensch ist trügerisch — das ist die Eingebung einer
 übereilten, schwachen Stunde. **בבחפי Ich** leide und bin sehr ge-
 demütigt — das ist ein Wort des Glaubens — **האמנתי!** Wer so
 spricht, hat den Glauben an den Menschen überhaupt —
 — nicht verloren.

Auch hier, in der Bedrängnis, in den Wäldern verliert
 David diesen Glauben nicht. Mitten im Verrat, der **בזה ומקדש נסחן נוב אהימלך** — Dodd an סומבי נפשי, und
 empfiehlt diese um so inniger dem göttlichen Schutze. —

Einzelnes:

2) **בבוא הזופים** Welche Altersstachelung zum Verderben liegt in
 diesem „**הלא Dodd מסתהר עמנו**“ Du brauchst nur die Hand auszu-
 strecken, um ihn zu greifen. Die eine Hand weist auf die Erdhöhle hin,
 in der sich David verborgen hält, und die andere öffnet sich, um
 den Verräterlohn zu empfangen.

3) **אלקים בשפט** Bei wem soll ich die Gemeinheit dieser
 Elenden verklagen? Ist doch der König solcher Feilheit zugänglich.

Der Midrasch bemerkt: Den Beamten verklagt man beim
 Oberbeamten, den Oberbeamten beim König, welchen Protest gibt
 es gegen den König? Nur das unsichtbare Forum: der Name
 Gottes, nur den Appell an den Sittlichkeitsgedanken, wie ihn die
תורה enthält und zur Siegesmacht erhebt¹⁾.

Du, o Gott, wirst mir helfen und mit dieser Macht wirst Du
 mich meinen Angreifern gegenüber beurteilen.

Wenn der Herrscher der Verleumdung zugänglich ist, so werden
 die feinen Diener alle zu Verleumtern. Aus diesem und
בבוא דואג hat der Midrasch mit seinem Sprachverständnis heraus-
 gelesen, daß dieses niederträchtige „Kommen“ an der Tagesordnung
 gewesen. —

¹⁾ כתיב בתורה: לא תסגור עבד אל אדוניו: מושל מקшиб על
 דבר שקר כל משרתי רשעים בך הו יישראל כיון שראו לשאול מטה
 אונו לטעום לשון הרע על Dodd והוא הבל באין ואומרין לו וכן הוא
 אומר בבוא דואג האדומי וכן הוא אומר בNEL: מי Dodd וממי בן ישו
 כיון שראו הבל ששאל מטה אונו לשטעם להזר מיד באו הזופים
 ויעלו הזופים . . . (ילקוט).

5) **כִּי זְרוּם** Meine **תִּפְלָה** ist nicht ein Schrei zu einem unbekannten Gottes hinaus aus Mangel an einem andern Ausweg. Nicht so. Hat es ja **דָוד** ausgesprochen: **שׁוֹתֵה ה' לְנֶגֶד תָּמִיד**! Es ist **ה'**, dessen Nähe mein ganzes Sein anstrebt. Den **זְרוּם** ist Gott nicht gegenwärtig **לֹא שָׁמוֹ אֱלֹקִים לְנֶגֶד סְלָה**. Hiermit ist der grundsätzliche Gegensatz zwischen und den **זְרוּם וַעֲרִיצִים דָוד** ausgedrückt. Unter diesen Letztern sind gewiß nicht nur die **זְיוֹפִים**, sondern auch **דוֹאָג האָדוֹמִי** und die ihm gleichgesinnte Umgebung des Königs **שָׁאוֹל** zu verstehen.

6) **בְּשָׁמָךְ הַוִּשְׁעִינִי הַנָּה אֱלֹקִים** Unterschied zwischen **הַנָּה** und **אֱלֹקִים**: Gott ist mir ein Helfer! **אָד' בְּסִמְכֵי נְפָשִׁי עֹז לִי** Mein Herr ist mit denen, die meinem Leben Stützen sind. Die unmittelbare Hilfe, deren Ausgangspunkt der Name Gottes ist, kleidet sich in Mittelbarkeit, indem sie sich mir, meinem und meiner Freunde Wirkung zugesellt.

8) **בְּנֶדֶבָה** Schulopfer mit freier Widmung. Ist ja auch das von Gott über die Feinde Verhängte wie eine Naturnotwendigkeit eingetreten (**יִשּׂוּב - יִשְׂיב**). Dir gilt das Opfer; doch kann ich nur deinem Namen danken, denn nur diesen kenne ich, daß er dir Güte bedeutet.

9) Nicht allein Rettung, sondern auch Genugtuung. Nicht nur die Person des Verfolgten soll gerettet werden, sondern auch, ja hauptsächlich die Sache, die er vertritt, soll triumphieren. Sie ist die gute Sache. Für die Rettung das Opfer — **אָזְבָחָה**, für den Triumph den Dank **אָזְדָּה שָׁמָךְ ה'** **כִּי טֹב** denn das Gute ist an deinen Namen geknüpft.

Kap. 55.

Allgemeines:

אֲבָשָׁלוֹם יְרוּשָׁלָם! König David flieht aus **יְרוּשָׁלָם** vor seinem Sohne! „Ich werde gehen — wohin ich nur gehen mag.“ **אַנְּיָ אֶלְךָ עַל אָשָׁד אַנְּיָ הָולֵךְ** (**שְׁמוֹאֵל בְּכַטְזָן**) — Es ist das bitterste Erlebnis Davids.

Absalon ist von **אַחִירָוֶל** und seinen Gewissen umgeben. Achitofel war der frühere Freund und Berater Davids, der Mann, den man, wie es in II. Sam. 16 heißt, befragte wie man ein göttlich Wort befragt, **בְּאָשָׁר יְשָׁאֵל בְּדָבָר אֱלֹקִים**.

Unser Psalm hat die Flucht Davids vor seinem Sohne Absalon zum Gegenstande ¹⁾, und dabei kommt im ganzen Psalm der Name אַבְשָׁלוֹם nicht vor.

Merkwürdig, auch in Ps. 3 dessen Überschrift lautet: מִזְמּוֹר לְדָוֹד בְּבָרָחוֹ מִפְנֵי אַבְשָׁלוֹם בֶּן־נוּoch ein auf dessen Enthörung hinweisender Vers vor.

Dieser Schmerz ist eben unanussprechlich groß und bleibt darum unausgesprochen. —

Nicht דוד flagt an, sondern die Verführer. In Ps. 3 heißt es: ה' מֵהֶךְ רַבָּךְ צָרֵיךְ רַבִּים קָמִים עַל־אַיִל אֹוֵב עֲקֵת קָלְלָה וְרַשְׁעָה אַנְשֵׁי דָמִים וּמְרַמָּה —

Mit Recht wird Achitofel, der einstige verständnisinnige Freund, אלופי ומידען, als der ideelle Urheber des unmährlichen Verbrechens hingestellt. Mit den ausgesprochenen Feinden Davids hätte sich Absalon nicht gegen den Vater verbünden. Allein der vom Vater David hochgeehrte Freund Achitofel stellte sich an die Seite des empörerischen Sohnes und ermunterte ihn. Vom Verrat des Freunden bis zur Enthörung des Sohnes ist's nur ein Schritt.

Bezeichnend ist der folgende Ausspruch des Midrasch: Da David (B. 5—6) seine entsetzliche Furcht schilderte, sprach zu ihm: Du rühmtest dich doch mit deiner Furchtlosigkeit und Vertrauenssicherheit אִם תָהֵנָה עַל מִהְנָה לَا יִירָא לְבִי וְאֶם תָהֵנָה עַל מִלְחָמָה בְּוֹאָת אַנְיָ בּוֹתָח (ב'ז)!

Hierauf antwortete דוד: Ach, wenn es Feinde wären, von denen ich sagen könnte אֲרֻדוֹת אֹוֵב אֲשִׁינָג „ich verfolge den Feind, ich hole ihn ein“. Doch diese — ich kann ja nicht! Und dieses „ich kann nicht“ gibt dem Psalm die Signatur.

Hiernach erklärt sich der Wechsel zwischen Singular und Plural. Es erklärt sich, daß wenn in diesem Kapitel, ungenannt, der Eine als die Hauptperson hervorgehoben wird, sich dennoch der Fluch nicht gegen den Einen, sondern gegen die Vielen kehrt, die solche Entartung der Freimdes — der Menschennatur ermöglichen, ja bewirken.

¹⁾ זה המזמור אמרו דוד בשברה מפני אַבְשָׁלוֹם ונאמר לו כי

אהיתופל בקשרים! (רד'ק)

David kennt seinen gefährlichsten Feind und kanu ihn nicht verfluchten. Das Zorneswort wird vom Haupte des einstigen geliebten Freundes abgelenkt und richtet sich gegen die Menge der Hasser.

Dies ist auch aus V. 19 ersichtlich, wo in „**עַמְדֵי**“, einer dem Sinn entsprechenden — zweifelhaften Ausfassung Raum gibt. — Das Kapitel dürfte folgendermaßen einzuteilen sein.

1: Überschrift. —

2—9: Einleitung des Gebetes. Schilderung des eigenen Gemütszustandes. **אָרִיד בְּשִׁיחִי וְאֲהֹוֶת**. Ich ergehe mich in meinen Klagen. Nach **רְכֻדֵּי**: Ich lasse mein Leid übermächtig werden (analog dem „**וְהִי בָּאִישֵּׁר תְּרִיד וְפָרַקֵּת נָ**“).

10—16: Das Strafgericht wird herabgerufen. Sie sind ja gespalten und uneinig. Entlarve die Heimchelei, damit Klarheit und Friede werde! **וְהַמְתִים עַקְלָלוֹתָם עַל יִשְׂרָאֵל!** **שָׁלוֹם עַל**

17—24: zeichnet nochmals die Gegensätze zwischen dem Räuschigen und dem unbedingt und offen Hössenden: **וְאַנְּיִ אַבְתָּח בְּךָ** —

Einzelnes.

8) Eine Taube in der Wüste(7)? Unnatur gegen Unnatur. Es ist ja auch nur, um da zu überwachen. **אַלְיָן בְּמִדְבָּר**. Der Höhepunkt **סָלה** ist dem so furchtbar, so entsetzlich Erschöpfsten gegönnt. —

9) **אֲחִירֶת** Gleichsam als Erklärung der unnatürlichen Flucht. — **מִפְלַט** ist die Stätte der Rettung, die fertig ist und nicht erst errichtet zu werden braucht. Die Wüste ist eine solche, sie ist frei und — unendlich. **טוֹרָה סְعִיר וּבְשָׁעָר** Vor dem aufrührerischen Geist, der den Sturm erregt, Schutz in der Wüste. In der Wüste haust das Tier, in der Stadt wohnt das Ungehöriger. —

Ein schönes Midraschwort hat dieser vom Psalisten als Bild gebrauchten „Taube“ eine auf Abraham und unser ihm entstammtes Volk bezügliche Deutung gegeben. Dieses lautet:

„Wer gäbe mir Fittige wie die der Taube, ich flöge fort und ruhte aus.“ (Ps. 55) — Das ist ein Hinweis auf Abraham. Warum wie die Taube? Hierauf meint R. Asarja im Namen des R. Judan bar Simon: Alle andern Vögel müssen, wenn sie erschöpft und müde sind, sich auf einen Fels oder Baum niederlassen,

um da auszuruhen. Die Taube aber macht, wenn sie müde geworden, mit dem einen Flügel leise Bewegungen, während sie mit dem andern weiter fliegt. (Talmut Ps. 55).¹⁾

Irren wir nicht, so wollte uns dieser Midrasch den folgenden Gedankengang nahe legen: ²⁾

Zwei Geistesschwingen sind's, die wir im Laufe der Völkergeschichte an jedem Volke wahrnehmen: die Nationalität und die Religion. Jedes Volk erhielt von seinem Genius diese Mitgabe, um sich zu erheben und seine oft hoch bis an die Wolken reichende Flugbahn zu beschreiben. Doch für jedes der mächtigen Völker trat ein Zeitpunkt der Erschöpfung ein. Da wurde seine Nationalkraft gebrochen, und damit schwand ihm die Möglichkeit und die Begründung einer ferneren Existenz nicht nur als selbständige national-politische Individualität, sondern auch als eigene Nation. Alle die großen Volksgenossenschaften des Altertums, Egypten, Griechenland und Rom, alle diese Reiche haben eins nach dem andern einander abgelaufen, wie in der Herrschaft der äußern Macht, so im Einflusse der geistigen Überlegenheit. Da wurde das eine Reich dem andern zum Ruhepunkte, auf dem sich die erschöpfte Weltmacht niederließ, nachdem sie ihre Führerrolle ausgespielt und abgedankt hatte. Flügelnahm ließ sich der Genius des einen Volkes von dem andern weiter tragen. Ein Volk geht in einem andern auf, ohne mehr als eine von den Archäologen zu versetzende Spur zu hinterlassen. Ein solches Aufhören gibt es für Israel nicht. Israel ist das Gottesvolk, es ist der Gottesbekennner auf Erden und kann niemals abdanken. Die Verkündung der einzigmahren Gottesidee ist Israel an den Geistesfittig gebunden, und ob Israel in den Höhen schwebt oder in Abgrundtiefen gelangt, die Schwingungen seiner Volksseele hören nicht auf, und mag Exil auf Exil folgen, es lässt sich auf keinen Fels und keinen Baum zum gänzlichen Stillstand nieder. — Auch unser König David spricht es hier aus: Ich kann fliehen —

¹⁾ מי יתנֵ לֵי אָבָר בְּוֹנֶה אַעֲוָה אַשְׁבּוֹנֶה (תהלים נ"ח) מדבר
באברהם מאי בונה? ר' עורי בשם ר' יודן בר סימון: לפיSCP
העופות כשהן יגעין נינוחין על גבוי סלע או על גבוי אילן, אבל הиона
כשהיא יגענה קופצת באחת מגפיה ופורחת בשנית (ילקוט שב)

²⁾ פנינים, Perlen aus Bibel und Talmud S. 104.

in die Wüste fliehen, aber nicht abdizieren, nicht meinen Flug einstellen — בְּזִוָּה, wie die Tanbe. —

14) וְאַתָּה Du! Als Mensch mir gleichgestellt und gleichgestimmt, als Mann der Wissenschaft mein Führer, geistesverwandt mit mir, die gleichen Ziele auf gleichen Bahnen suchend. —

15) אֲשֶׁר Zu trauter Stille das Geheimnis suchend, es zum Gegenstand süßer Traulichkeit werden lassend und dem Drange zur Öffentlichkeit zusammen folgend — eins im Empfinden — אָנוֹשׁ und eins im Denken — אַלְפִי, eins in der stillen Studierstube — סָוד und in der zum Gotteshause wallenden Menge — בְּרָגְשׁ, und doch! — Wie soll ich das tragen, wie mich davor verbergen?

16) יִשְׂמֹות Todesheze über sie! Über wen? Vielleicht über dies Getümmel רָגֵשׁ, über die sich zum Gotteshause Drängenden, die zugleich den Freund zum Verrat drängen, über die Wächter auf den Mauern, die die schlimmsten Feinde im Innern bergen, über die Menschen mit der geteilten Zunge, die zugleich beten und niedrächtig verraten kann. — יִשְׂמֹות = יִשְׂמֹות (Bgl. 4 B. M. 33, 49 und Jos. 13, 20) = Öde, Wüste; da, wo Todesboten einander jagen, sich ein Stelldichein geben. (Je nachdem ein Pathach oder Sch'wa unter dem Jud.)

Nachdem die Verderbtheit der Gesellschaft, der „Stadt“ analysiert, in die Elemente zerlegt ist — כי רָאוִית הַמָּס וּרְיב בָּעֵיר — geschieht dasselbe mit der flache brütenden Wüste — יִשְׂמֹות, die in die Elemente zerlegt und so herbeigerufen wird.

Für sich wünscht דָוד מִדְבָּר, für die Heuchler, die ihm den Freund — den Sohn verdorben, ruft er als יִשְׂמֹות יִשְׂרָאֵל herbei. — Heze den Tod auf sie, wie sie den Verrat des Fremden und des Sohnes auf mich gehezt!

Lebendig in die Gruft, die Wirkung des die Lebenden begrabenden Wüstenwindes (Samum) und der „Wüstentäuschung“, jener Simiestäuschung, die den vor Durst Verschmachtenden Seen vorspiegelt, Wüstentrug gegen Menschentrug! ¹⁾

17) אֱנִי Ich! Um und um offene und verschleierte Feinde und — ich.

18) עֲרָב Die ruhige Klage und das stürmische Stöhnen.

¹⁾ וְהִי הַשְׁרָב לְאַנְפָם (Jes. 55, 7). Im Arab.: Die in der Mittagshitze erglühende Wüste erscheint wie ein Wasserspiegel und täuscht die Karawanen. (Wiener).

19) פְּדָה בְּשִׁלּוֹם Das Gleichgewicht — der Friede in diesem sich drängenden Widersprüche: Gegner, die mir nahe, die zu mir gehören. בַּי בְּרַבִּים הֵyo עֲמָדִי denn es geht gegen Viele, die, ach, bei mir waren und mit mir sein sollten. מִקְרָב לִי.

20) יִשְׁמַע Gott hört. Er wird ihnen antworten und sich ihnen als קְדֻשָּׁה erweisen. — אֲשֶׁר אֵין חָלִיפָה לְמוֹ Sie, die feinen Wechsel kennen und Gott nicht fürchten.

חָלִיפָה Nach Jonath: Sie ändern ihren bösen Weg nicht, nach Jbn Esra: Sie meinen, ihr Glück könne nicht wechseln, nach Sadia: Sie haben keinen Webersinn. Welche Ironie liegt in diesem אֲשֶׁר אֵין חָלִיפָה לְמוֹ וְלֹא יָרְאָ אַלְקָוּם wie ein Kleid, wollen für ihren Glückstand und ihre Bosheit nicht an Wechsel denken!

21) שְׁלָחֵ יְהִי Wer? Der große Unbekannte.

22) חַלְקָנו Das Wort von פָתָה = eröffnen, entblößen, also gezierte Dolche.

23) הַשְׁלֵךְ Das Wort יְהַבֵּךְ bedeutet einmal das dir Zugeteilte, dein Geschick, und dann auch das, was du zu geben hast, also auch das, was du dem Feinde wiedergeben, heimzahlen möchtest. Beides zusammen: Geschick und Vergeltung — הַ bringt es in Einklang mit einander. Er wird dich speisen, aufhalten, nicht nur körperlich sondern auch geistig nähren, damit du nicht irre werdest an Gott und Menschen. — לֹא יָהַנְךָ לְעוֹלָם מֹות לְצִדְיקָן Ewiglich gibt Er ein Wanzen nicht zu, daß ein Wanzen an den herantrete. —

24) וְאַתָּה Du greifst ein, Gott! Es ist nicht wahr, daß die Geschick so dahinrollen ohne lenkende, einhaltende Hand. תּוֹרִידָם Wen? die Blut- und Trugmänner. Gegen den Lauf der Natur enden sie früh. Was ihnen die Natur zugemessen, Du kannst es kürzen. ! לֹא יְהִזְזֵוּ יְמִיהם וְאַנְיַ אַבְטָח בְּךָ! Und ich will auf Dich vertrauen trotz alledem und alledem!

Kap. 56.

Allgemeines.

Die Kapitel 34, 52, 54, 56, 57, 59 und 142 erscheinen nach ihren Überschriften nicht entsprechend der in I. Sam. 19—24 gegebenen historischen Aufeinanderfolge der Tatsachen geordnet. Meldet ja I. Sam. 19 zu allererst die Einschließung Davids im eigenen

Hause, während hier in den Psalmen zuerst in Kap. 34 die Flucht zu Achish — Abimelech, dann der Verrat Doegs und der Siphim, dann die Flucht in die Höhle (fraglich ob Adulam oder Engedi) und zuletzt die Einschließung im eigenen Hause (Ps. 59) behandelt wird.

Es scheint hier in den Psalmen folgendes System zu walten: In Ps. 52 werden die Verräter Doeg und die Siphim vorgeführt. Hierauf folgen die Gefahren nach ihrer die Person David's berührenden Steigerung. 1. in Gath, also außer Schußweite, 2. in der Höhle (besonders wenn Engedi gemeint ist), in der Höhle der Löwen — נפש בתרן לbamim (נץ) — 3. im eigenen Hause, wo die eigene Gattin zur Kerkermeisterin bestellt ist.

Cap. 57 entspricht Cap. 142 gleichen Inhalts: בְּהִוּתוֹ בְּמַעֲרָה.

Cap. 56 ist naturgemäß im Zusammenhange mit Cap. 34 zu behandeln. Das Verhältnis der beiden Psalmen zu einander stellt sich so: Ps. 56 spricht von der Gefahr und der Rettung, wie sie David persönlich betrifft und von ihm persönlich erhofft wird. — Ps. 34 geht mehr ins allgemeine. In diesem Ps. wird aus den Einzelschicksalen und Heimsuchungen Davids die Lehre für die Welt gezogen. Die Abstraktion vom Sturm und Drang des wirklichen Erlebten gibt der Lehre eine Ruhe, die sich dem ganzen Psalm 34 mitteilt. Die Gefährlichkeit des lehrlichen Inhalts gibt sich in Capitel 34 auch deutlich in der alphabetischen Ordnung seiner Verse zu erkennen. Diese zeigt nämlich, daß דוד המלך, als er seinen Psalm 34 gesungen, von sich selbst und seinen persönlichen Fährnissen abgesehen und einer über diese sich erhebenden, auf streng abgemessener Bahn sich bewegenden Tendenz Raum gegeben habe. —

Ebenso scheint es sich zwischen Ps. 57 und Ps. 142 zu verhalten. — Den Charakter der Allgemeinheit in Ps. 57 mögen die Verse 6, 10 und 12 in überzeugender Weise darthun. —

Auf den Inhalt unseres Psalms eingehend möchten wir diesen folgendermaßen resumieren: In Gath, גת, wollten die Philister zuerst David festhalten und töten. War er ja der Besieger ihres Bruders, ihres gefeierten Goliath. Später ging ihr Anschlag bloß dahin, diesen רוד, den man ja schon als "מלך הארץ", als den „König des Landes“ ansehen konnte, an שואל auszuliefern. Persönlicher Rache suchender Haß von der einen Seite, dynastisches Interesse von der andern, und Neid und Feindschaft um und um

arbeiten einander in die Hände. — Hierauf folgt der Appell an die Gerechtigkeit und das Erbarmen Gottes.

Die Überschrift **בָּאַחֲרֵי אֹתוֹ פְּלִשְׁתִּים בָּנֶת** zeigt, daß hier vom ersten Stadium die Rede, während in Kap. 34 **בְּשִׁנְוֹתָה אֶת טָעַמְךָ וַיְגַרְשֵׁהוּ וַיָּלֹךְ** das letzte Stadium, die beabsichtigte Auslieferung, bereits eingetreten und nur durch die List Davids hingehalten wird.

Auch von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erklärt sich hier (in Ps. 56) die von der akuten Lebensgefahr bedingte Aufregung und dort (in Ps. 34) die Ruhe, die um so teuren Preis — **בְּשִׁנְוֹתָה אֶת טָעַמְךָ** — erkaufte Ruhe. —

Dem obigen Gedankengange entsprechend wäre unser Psalm so einzuteilen: V. 1—5: Einleitung, V. 6—8: V. 9—14. —

Einzelnes.

1) **יוֹנָתָן אֶלְמָנָצָה עַל יְוָנָה אֶלְמָ** Ob nun das vom Psalmlisten gebrauchte Instrument oder ihn, den Psalmenfänger selbst, ihn selbst symbolisch bezeichnet, der sich ja gewünscht **מֵי יְהֻנָּה לִי אָבָר בְּיוֹנָה**, der Taube gleich zu sein; ob das verlassene, in Verwirrung gebrachte Volk Israel in der Eigenschaft der stummen oder verirrtweten Taube, oder, nach ר' סַעְדִּי, die „bedrückte Menge“ angeredet wird, auf der der Druck eines trübsinnigen Königs und seiner doppelsinnigen Räte lastet — es bleibt sich gleich. David fühlt sich selbst als das Instrument, das auf seines Volkes innigstes Fühlen gestimmt ist, und das er zum erwachenden Morgen weckt. **מִכְתָּם הַנְּכָל וְהַכָּנוּר אָעוּרָה שָׁהָר!** Der Psalm ist und bleibt **מִנְצָחָה**, und bekundet den Sieg!

2) **בָּאַחֲרֵי אֹתוֹ**, verstehen wir erst Recht mit Hilfe des Midrasch, der uns den gehässigen Eifer der Philister als Rächer des Goliath meldet. (Bgl. **לִמְנָצָה עַל יְדוֹתָן**).

3) **חָנָנִי** findet die menschliche Leidenschaft, hier die Racheflust, ihre Bezeichnung. — **לְהָם יְלַחְצֵנִי** Mann gegen Mann wie damals David gegen Goliath.

3) **שָׁאָפָו** Die Menge, die von **יוֹרְשָׁלָם** aus meinen Fall in Gath erschauen will (שׂורְרִי) — das ist mehr als persönlicher Haß. Es ist dies Neid, dynastischer Haß, Unfeindung und Leugnung des Prinzips der Gottesberufung.

Es ist eine Stufenleiter gemeiner, gefährlicher Leidenschaften, und Du, **הִ**, bist über all diesen Tiefen und Niederungen „der Hohe“ Du bist **מַרְומָם!**

וְאַתָּה מִרְום לְעוֹלָם ה' סֵד אֲדִיר בְּמִרְום ה'. Man vergleiche: 'Mir ist der Himmel über dem Menschen' = **מִרְום רֹום** = **מִרְום מִרְום**, so: **עַלְיוֹן** = **מִרְום**. Vielleicht unterscheidet sich von **עַלְיוֹן** der Begriff der Höhe. Wird im Plural gebraucht, so bezeichnet es den Platz, nicht die Personen oder Sachen, die sich auf hohem Platze befinden. So (אֶחָד בְּמִרְומִים שֵׁם בְּהָר) **שְׂהָרִי בְּמִרְומִים** (אַיּוֹב ט'ז) auch bei Sachen angewendet wie (הַלְּוִיָּה יְשֻׁעַי לְיה) **עַלְיוֹן** = der Höchste, hingegen **עַלְיוֹן** = aufsteigen, also in der Bedeutung des Superlativs von **עַל**. So bei (בְּהָנָן לְאַל עַלְיוֹן מַלְכֵי צָדָק) **אַל עַלְיוֹן** der genannt wird, weil er nur erkannte als den höchsten Gott über andern hohen Göttern — als den Obergott. — Hierin liegt, wie schon **רַמְבָּן בַּרְאָשִׁית י' י' ב'** hervorhebt, der Unterschied zwischen dem Bekenntnisse des an Erleuchtung seine Zeitgenossen weit überragenden „Königs von Salem“ (nach einer Ansicht im Talmud: שֵׁם בְּנֵי נָח) und Abraham. Abraham stellte der Bezeichnung **אַל עַלְיוֹן** den Namen **ה'** voran, der das Wesen Gottes als das qualitativ Allerhöchste nennt, während der Lobpreis des **מַלְכֵי צָדָק** das Gotteswesen auf die höchste Stufe einer quantitativen Stufenleiter stellt.

In unserem Gebete, das ebenfalls voranstellt, kann wie bei **אַבְרָהָם** der Name **אַל עַלְיוֹן** seine Kugne **שְׁמֵים וְאַרְצֵן** auf seiner Stelle finden. —

In V. 2 heißt es **לְחַמִּים לְיִלְחַצְנִי**, in V. 3 aber **לְחַמִּים לְיִלְחַצְנִי**. In Vers 2 ist der direkte, in Vers 3 der indirekte Angriff bezeichnet. Folgerichtig heißt es in Vers 2 **שָׁאַפְנִי אָנוֹשׁ**, während es in Vers 3 **שָׁאַפְנִי צָוָרִי** (ohne Accus.) lautet, entsprechend dem und deutet ferner auf die fernstehenden, lauernden Feinde hin. **דוֹד** hat eine persönliche und eine allgemeine Gefahr abzuwehren. Das Allgemeine geht ihm voran, denn das betrifft die Gottesache. Daher:

4) **יּוֹם אִירָא** das Vertrauen in doppelter Hinsicht:

5) **בְּאַלְקִים** Mit Gott für sein Wort in Verfechtung der Gottesache und mit Gott in meinem persönlichen Kampf gegen **מַה יִعַשְׂה בָּשָׂר לִי**, „**שָׁאַפְנִי אָנוֹשׁ**“, dem entspricht. —

6) **דְּבָרִי יִעַצְבוּ כָּל הַיּוֹם** In Gath wird mein Wort getrübt, in das Kleid des Wahnsinns gezwängt, und in Jeruscholaim wird meine Gesinnung verdreht, verdächtigt. Hier das Wort, dort der Gedanke, diesem wird Böses unterstellt, jener wird als wahnsinnig entstellt, denn sobald es mich betrifft, **עַל**, hat die Annahme einer

guten Absicht bei ihnen keinen Raum und keinen Boden. Mein Denken und Sinnen muß böse sein, denn sie wollen, daß es böse sei. **עַל כָּל מְחַשּׁוֹת לְרֹעַ**. —

כִּתְבֵּב יִצְפְּנָו יִגְרוֹו (7) Ob nun **יִצְפְּנָו** = fürchten und (nach dem die Form) = sie lassen im Verborgenen lauern, oder von **נָר** = zusammenrotten und (wie das verlangt) selbst aktiv, jedenfalls sind sie es, die meine Fersen bewachen **הַמָּה עֲקֵבֵי יִשְׁמַרְוּ**, wie sie es waren, die darauf hofften, meine Seele zu fangen, **בְּאַשְׁר קָוָו נְפָשִׁי**. —

8) Nach Raschi: die Philister hoffen für ihr an mir begangenes **עַל אָז** ein Entgelt von **פָלָט שָׁאָל** zu erhalten.

פָלָט ist mit Pathach die Form von **סְעִיד** (mit Kamez) und bedeutet das Gegenteil vom ursprünglichen Tätigkeitsbegriffe, den die rad. bezeichnet, also: Verschmettere sie, lasz sie nicht entkommen (wie **דָשָׁן** und **דָשָׁן**). Vielleicht ist dies **עַל אָז פָלָט לְמוֹ** zu übersetzen: Zuflucht suchen sie beim Unrecht. Der Sinn der Stelle wäre demnach: Die Gewalttat der Philister soll ihnen das Mittel ihrer Bosheit sein. Über **אָז** = Unrecht wollen sie wie über eine Brücke vor sich selbst, vor ihrem Gewissen zu entkommen suchen. Die Wut der Völker sollen **בָּאָק עַמִּים פְּלַשְׁתִּים** ihnen Henkerdienste an mir verrichten. Die Wut der Völker soll ihre Ausrede sein. Sie hegen mich dem Jäger in die Schußweite und dann hat es — der Jäger getan.

Der Sinn der Stelle wäre dann: Wegen des eigenen Unrechts suchen sie ein Entkommen (vor dem Vorwurf) **בָּאָק עַמִּים** in der — besonders gegen mich — herrschenden Wut der Völker — **הַוְּרָד אַלְקִים** Jahre dazwischen, stürze nieder, o Gott!

9) **נְדוֹ סְפָרָת אַתָּה שִׁמְמָה דְּמֻעָתִי** Das poetische Wortspiel: Bis zu **בְּנָאָדָךְ הֶלְאָ** in **בְּסֶפֶרְתְּךָ** des Psalministen sich gemildert hat. — Diese Weichheit nach dieser Härte!

הַוְּרָד אַלְקִים נְדוֹ Nieder, o Gott! Du zählst meine wankenden Schritte (**נְדוֹ**), tue auch meine Träne in deinen Schlauch. Gehört diese nicht auch zu deiner Zählung?!

Wenn du Ruhe und Bewegung, Glück und Unglück der Menschen einträgst in das Buch deiner Geschickewaltung und über den Erdball die Schlüsse legst, durch die der Wolken Inhalt sich entladet, da wird wohl auch meine Träne nicht fehlen. —

— beides = **מִנְהָ**, **סֵפֶר** — beides = zählen. Vielleicht nicht das rein äußerliche Zählen der Personen oder Stütze wie **מִנְהָ**. — Es heißt **מִנְהָ מִסְפַּר לְכָבָדִים** und nicht **מִנְהָ מִסְפַּר** weil hier den Sternen eine gewisse Subjektivität nach ihren Qualitäten beigemessen und so ihre Summe nicht nur als zusammengezählt, sondern auch als in ein System gebracht dargestellt werden soll. — Das sich ordnende, nach höherem Plane sich aufbauende geschichtliche Material weist in seiner einheitlichen Summe ein **מִסְפַּר** auf! **מִסְפַּר אֲדוֹנוֹנוֹ וּרְבָּ** **מִסְפַּר אֲזָהָרְתָּנוֹ** **אֵין מִסְפַּר בְּכָה וְלַחֲבוֹנָתוֹ**. Also: **סֵפֶר** (mit pathach) = Erzählen und **סֵפֶר** (mit Zere), das Buch, das die sich summierenden Geschehnisse, Ideen . . . räumlich zusammenhält. — Hiernach wird uns das **הַלָּא בְּסֻפְרָתֶךָ** noch viel mehr zu sagen haben.

10) **אָנוּ יִשְׁוּכוּ** Das Bewußtsein, daß ich mitzähle, daß meine Träne mitzählst, und daß dies Vor- und Rückwärts meiner Schritte sich nach dem Systeme vollzieht, nach dem Du, o Gott, die Weltgeschicke leitest — das gibt mir Sicherheit. Schon da ich zu Dir rufe ist's mir als ob die Feinde bereits zurückweichen. Weiß ich es doch, daß Du mich hörst, so wirst Du mich auch erhören. Das ist die Folge von **זֶה יָדַעַתִּי כִּי אֱלֹקִים לוּ**!

13) **הַיְשֵׁר לְפָנֶיךָ עַל** — **נָדְרֵי דָּרְכֶךָ** (תְּהִלִּי ה' ט) Es heißt nicht **דָּרְכֵי** — Ebenso — **נָדְרֵי** — Dunkel ist der Weg Gottes. Wenn der Mensch den **דָּרְךָ** **הַיְשֵׁר** geht, so führt dieser aufwärts und mündet in den von Gott bestimmten Weg. **אֶרְאָה חַיִם לְמַעַלָּה לְמַשְׁבֵיל בְּדָרְךָ צְדָקָה תְּמִצָּא**. „Von Gott sind die Schritte des Mannes bereitet. Seinen (Gottes) Weg soll der Mann wollen“. Das ist seine ganze Aufgabe. **מַהְיָה מַצְעֵדִי גָּבָר בָּנוֹנוֹ וְדָרְכוֹ יְהִפְנִין (תְּהִלִּי ל' ז)**. „Der Mensch lasse von Gott seine Schritte lenken. Er (der Mensch) wird dann merken, daß es Sein (Gottes) Weg sei.“ **בָּהּ מַצְעֵדָו גָּבָר וְאָדָם מַהְיָה בְּיַדְךָ (מִשְׁלֵי כ' כ'ד)**.

Aus allen diesen Stellen gewinnen wir ein klares Licht über dieses **נָדְרֵי**, Die Gelübde und Vorsätze, die meinem Herzen entsteigen, sind ja von Dir, o Gott, angeregt. Von Dir bin ich zu ihnen hingeleitet.

Beim Opfernden gab es einen Zustand, der ein Wollen und ein Müssten in sich vereinigte. Vgl. **יִקְרֵב אֲתָּה לְרִצְונָנוּ (וַיֹּאמֶר א' נ')** Rashi z. St. auf Grund Sebachim 119. So ist der Dank eine Gabe, die nur dann Bedeutung und Wert hat, wenn sie als Tribut des freien Willens hingegeben wird. Gleichwohl aber ist dieser

Herzenstrafur eine strenge Forderung der Pflicht, ein Gebot der vom Gottesworte geheissten Sittlichkeit und Gerechtigkeit. Die Dankeschuld, die der Schuldner willigen Herzens entrichten soll, hat einen strengen Schuldherrn. Sind sonst Gelübde ein dem Thorageiste wenig beliebter Kultus — טוב שלא תזרע, so ist die Dankbarkeit ein von der תורה ihrem Bekannter aufserlegtes, von diesem freudig zu erfüllendes Gelübde. In diesem Sinne ruft der Psalmlist: אֲשֶׁר עַל־אֱלֹקִים נָדַר וְנִדְרֵךְ וְנִדְרֵךְ תְּהֻדָּת לְךָ — תְּהֻדָּת.

Die Dankbarkeit ist eine reine, das Menschengemüth durchziehende Woge, die auf dem erhabenen Berge der Gotteserkennnis ihren Ursprung hat. So lange es fühlende Menschen geben wird, wird diese Dankeswoge nicht still stehen und ihr Ursprung nicht versiegen. — Knüpfen ja die Weisen an unsern Vers die Lehre: Wenn alle Gebete einmal aufhören sollten, das Dankgebet wird sicherlich nicht aufhören¹⁾. Dankopfer — und wenn der Altar fehlt — Dankgebet — das ist das Gelübde, das uns unsere Väter hinterlassen haben (יְהִידָר יַעֲקֹב נָדַר וְנוּ וַיַּצָּא) und unser König David in seinen Psalmen verewigt hat. An uns ist's, es zu erfüllen. —

14) בְּכִיחַלְתָּךְ Dieser Schlussvers wirft ein erhellendes Licht zurück auf die vorhergehenden Verse des Psalms. Die Rettung vom Tode und vom sittlichen Sturze ist's, der des Psalmlisten Dank gegolten und gelten wird und nicht der Vernichtung der Feinde: Saul und Achitofel. —

Die Verfolgung und der Verrat haben den König nicht zum Lebensverächter gemacht, und die Unwürdigkeit der Gegner haben in seinen Augen die Menschenvürde im allgemeinen nicht herabgesetzt. Die Hoffnung und sein Gebet geblieben. „Im Lichte des Lebens“. Alles, was wonnig, sonnig lichtvoll ist in diesem Leben und was aus dem Leben des Jenseits einen beglückenden Lichtstrahl hereinwirft in das Diesseits, sozial politisches Glück im Gotteslande, auf dessen Boden die Väter gewandelt und Gott erschaut, und unaussprechlich seelisches Glück im Reiche der Verklärung, — alles ist in

¹⁾ אֲשֶׁר תְּהֻדָּת לְךָ אֶזְרָח פְּנָהָם בְּשֵׁם ר' לְוִי . . . כָּל הַתְּפִלוֹת בְּטַלְתָּךְ לְעֵיל וְחוֹדִיה אַינְהָ בְּטַלְתָּךְ לְעוֹלָם שְׁנִי אֲשֶׁר תְּהֻדָּת לְךָ הַהֲזָד וְתַעֲמֹדָה שְׁתִי הַתְּהֻדָּות בֵּית ה' תְּהֻדָּה בְּתַפְלָת וְתְּהֻדָּת הַקְּרָבָן (ילקוט).

dieses sehnuchtsvolle **אֶת-הַלְּכָה**, eingeschlossen¹⁾). Und welche Bescheidenheit und unbeugsame Wahrheitsliebe sprechen aus diesem Psalm? **הֲלֹא רָגְלִי מַדְחֵי** אֶת-הַוּפֶל zieh, oder war mein Lebenswandel so ganz einwandfrei und erhaben über jede Anklage, die der Böswille gegen mich erheben konnte? **הֲלֹא** War nicht mein Fuß so wenig sicher vor dem Straucheln wie meine Brust vor dem Tod entfendenden Bogen? Du warst es, Gott, nur Du, der mich errettet vom Tode und vom Sturze!

Darum soll das Lied nicht ausklingen in einen Triumph über den entwaffneten Feind, sondern in ein Dankgebet zu Gott, dem Retter!

Darum, so sehr auch Verrat den heiligen Boden Israels, und Lüge die Wahrheit der **תּוֹרָה** entweicht haben, dieser Boden und diese **תּוֹרָה** mit ihren Hütern und Pflegern sollen mir heilig sein; sie sollen die Strebepunkte meines Seins hiernieden und meines Hoffens auf ein Leben im Jenseits, im **נֶן עָדָן** bleiben!

Kap. 57.

Allgemeines:

Die Tendenz dieses Psalms finden wir an seiner Spitze bezeichnet. **אֶל הַשְׁחָתָה** ist wohl der Name des Instruments und zugleich der Inhalt des aus höchster Not und Gefahr zu Gott gerichteten Gebets. Es ist der Aufruf des geängstigten Gemütes eines von allen Seiten von seinen Feinden umstellten Mannes. Diese Feinde wollen Vernichtung **שְׁמֻעָה** und **לְשָׁחַת** **לְעֵיר בְּעִירִי**! (**שְׁמוֹאֵל עֲבָדָךְ כִּי מַבְקֵשׁ שָׁאֵל לְבָא אֶל קָעֵילָה**) und dieser Mann ist: **דָוד אֶל בָּצֵבָה**.

Dieser Erguß des in seinen Tiefen erregten Herzens hat nicht nur erlösende Wirkung für den Augenblick, und er soll nicht bloß unser momentanes Mitgefühl erwecken, sondern er soll eine Kostbarkeit bilden, die wir, die späten Nachkommen und Berehrer des königlichen Sängers, all den kostlichen Perlen einreihen mögen, die wir in der Sammlung heiliger Gesänge bewahren. **מִכְתָּם** nennt

¹⁾ כי הצלת נפשי ממוות הלא רגלי מധמי - אמר ר' טבומי משמייה דרכ': כך אמר דוד לפניו הקביה הצלמי שלא אמות ביד שאל רגלי מധמי שלא אהיהיב בעצמו של אחותופל להתחלק לפני ה' באור החיים וארין ישראל, דבר אחר: זו נן עדן בארץות החיים (ילקוט).

sich dieser Psalm. Es ist kein wilder Aufruhr den wir vernehmen, sondern ein herrlicher Gesang, und er hat nichts an sich von der dumpfen, engen Höhle, in der er erklungen, sondern er singt hinaus in die freien Lüfte des Felsengebirges von En gedi, dorthin, wohin nur Gemse und Steinbock den schenen Sprung wagen und außer diesen nur der verzweifelt fliehende verfolgte Mann und sein tödbringender Verfolger.

Der geschichtliche Hintergrund unseres Psalms, auf den die Überschrift hinweist, ist dem 1. Buche Samuel Kap. 24 und im engen Zusammenhange mit diesem den Kap. 23—26 zu entnehmen.

Die Philister hatten die Stadt Keila überfallen und geplündert. Da eilte David, auf Gottes ermutigendes Wort, mit seinen wenigen Männern herbei und befreite die Stadt vom Feinde. Doch die Stadt Keila dankte dem Befreier damit, daß sie bereit war David und seine Leute dem ihnen nachsehenden König Saul auszuliefern. Saul war allerdings ausgezogen **לְשַׁחַת לְעִיר בָּעֵבֶרְיָה** um Davids willen die ganze Stadt dem Verderben zu weihen, wie er die Stadt **נוֹב** aus denselben Grunde grausam vernichtet hatte. Hierauf suchte David in den Klüsten der Wüste Schutz. Doch die **וַיִּפְרָם**, die Umlandwohner dieser Klüste, verrieten den Flüchtigen an seine Verfolger. In der Wüste **מִצְרָעָה** hatte das edle Wild gestellt, und es schien verloren. Doch durch die göttliche Gnade entging dem Verderben, denn **שָׁאָל** mußte in Gilmärschen zurückkehren, um das eigene Land gegen den Philisterfeind zu schützen. **דָּוד** verbarg sich nun in dem Geflüste von **עַזְנִים**. Da kam mit 3000 von ganz Israel ausgewählten Kriegsleuten **וַיַּקְרַב אֶת דָּוד וְאֶנְשָׁיו** und er ging und suchte **עַל פְּנֵי צְרוּ הַיּוּלִים** oben auf den Felsen der Steinböcke. Eine Höhle nahm David rettend auf. Da fügte es der Zufall, daß sich Saul allein in dieselbe Höhle hinein begab, und hätte David dem Rufe seiner Leute gefolgt, so hätte Saul diese Höhle lebend nicht mehr verlassen. Doch David schnitt sich bloß einen Zipfel vom Gewande Sauls ab und ließ Saul unversehrt von damen ziehen. Wie werde ich meine Hand erheben gegen den Gesalbten Gottes rief er aus, den Genossen die Sündhaftigkeit ihres Vorschlages vorhaltend. **חֲלִילָה לִי מָה!** Dieser Edelmut preßte Saul das Geständnis ab! **צְדִיק אַתָּה מִמֶּנִּי!** „Du bist gerechter als ich“ und er nannte ihn unter Tränen seinen geliebten Sohn und seinen Nachfolger auf Israels Thron.

Und wieder, trotz aller Versprechungen wurde David wie ein Wild gehegt und umstellt. Und wieder ward von Gott das Leben Sauls in die Hand Davids gegeben. Das war im Lager zu **גָבֻעַת הַחֲכִילָה** in der Wüste — da überraschte David den König, der inmitten seiner Heerführer Albner und Almosa schlief. Die Heerführer hatten ihren Herrn schlecht gehütet, sie schließen ebenfalls und David zog dicht neben dem Haupte Sauls den Spieß aus der Erde und nahm den Wasserkrug dazu als Trophäen seines schönen Sieges über sich selbst. Seinem eigenen Kämpfgenossen Alischai, der auf Saul losstürzen wollte, rief er zu: vernichte ihn nicht **אֶל**, denn wer hat sich an dem Gesalbten Gottes je vergriffen und wäre ungestrafft geblieben. Dem wachhabenden General Albner aber hielt er seine Lässigkeit vor: Du großer Mann, dem in Israel keiner gleicht, warum hast du über deinen Herrn nicht besser gewacht? Einem aus dem Volke ist ja hingekommen oder hätte hinkommen können den König zu töten **לְהַשְׁחִית אֶת הַמֶּלֶךְ אֶת נָצִיר**.

Dreimal in den erwähnten Kap. Samuels kommt der Ausdruck **תְּשַׁחַת** vor, und die drei Psalmen, die auf diesen Vernichtungskampf Sauls gegen David anspielen (57. 58. 59.), haben das **לְנֵ** **תְּשַׁחַת** „o vernichte nicht“ zur Überschrift. Sollte dies ein Spiel des Zufalls sein, so ist's ein so schönes Spiel, daß wir seiner Erwähnung tun wollen.

Doch bleiben wir bei unserm Ps. 57. Dieser ist **בְּמִזְדָּחָה** gesungen. Nicht von der Flucht Davids in die Höhle singt der Ps., dann hätte es **לְמִזְרָחָה** heißen müssen, sondern **בְּמִזְרָחָה** in der Höhle erklingt das Lied, in der Löwenhöhle, die der Löwe verlassen.

Der Psalm singt vom Gotteserbarmen und vom innern, tief im Menschenherzen tätigen Trieb, der den Unglücklichen zu der Stätte hindrängt, wo dieses Erbarmen zu finden ist. Und dieser Trieb ist wieder eine Spende der Gottesgnade, herabgereicht aus den höchsten Höhen, zu welchen sich die Menschenseele erhebt. Hoch oben thront die Gnade, die hehre Gottesidee, die den Menschen in seiner Niedervelt und diese Welt mit ihm adeln will. Und unten lauert die gemeine List, kanert der böse Haß, wie das Raubtier zum Sprunge bereit. Nicht, daß das aussersehene Opfer diesem Sprunge entgehe, ist's, worum der Psalm zu allererst fleht, sondern, daß die Gottesherrlichkeit über all das Gemeine, Niederträchtige hoch über alle Himmel emporsteige und mit ihrem Widerscheine die ganze

Erde erfüllte — das ist's, was des Sängers Seele bewegt und seinem Sange Schwingen leihet, damit er hinter der Erhebung des Göttlichen nicht zurückbleibe. Bei diesem flehentlichen Verlangen verweilt der Sänger; in diesem sucht und findet er einen Ruhepunkt zur Selbstverhügung, zur Stärkung und zum Ansholen zur Entfaltung seiner Sangesmacht. Diese Stelle bildet darum den zweimal wiederkehrenden Refrain im unvergleichlich schönen Liede: **רומה על השמי אלקים!** Hierauf wird in einem einzigen kurzen Verse die Gefahr und die Rettung geschildert und der feste Grund der inneren Sicherheit, die fest gebaute Stufe beleuchtet, von der aus der Sänger über all das Niedrige hinweg seinen Weg nimmt zu seinen Höhen.

Dieser Weg führt bis an die Tore des erwachenden Morgenrots, wo die Sonne sich rüstet zu ihrem Gange, geweckt vom Sphärensaug der Gotteshuldigung und dem Saitenspiel dankbarer Menschenherzen. Von dort ertönt das Preisslied, das das Geschöpf seinem Schöpfer weiht, das große, neue Lied das Israel seinem einzigen Gotte anstimmt, und in das die Völker und Nationen der Erde einstimmen. — Dort ist dem Sterblichen ein Blick gegönnt in den offenen Himmel, aus dem sich eine Lichtflut ergießt, Licht vom Lichte Gottes, über die Erde, die voll ist Seiner Herrlichkeit! Dies ist, kurzgefaßt, der Inhalt unseres Psalms 57. Er teilt sich naturgemäß, wie dies schon der Refrain angeibt, in 2 Teile. I. von B. 1—6, II. von B. 7—12 also bis zu Ende des Psalms.

Einzelnes:

2) Eine doppelte Gnade ist's, um die ich flehe. Gnade ist's, wenn ich Saul nicht in die Hände falle, denn Saul kennt gegen mich kein Erbarmen, und Gnade ist's, daß Saul nicht in meine Hände falle, denn ich könnte mich zu gleicher Erbarmungslosigkeit hinreissen lassen. So wollen die Midraschisten dieses doppelte verstanden wissen. Wenn im blutigen Ringen der eine Kämpfer, vom andren besiegt, die Schwertesspitze auf der Brust fühlt, da ruft er Gnade! Gnade! denkt aber weder an die Vergangenheit noch an die Zukunft. **דוד** und **קדם שחטא** bitten um Gnade, **קדם חורבן בית ראשון** **לאחר שחטא שיזוב** Er bittet um Gnade **עד ביאת הגואל** **בימי הנלות ובירת שני ד**. — Das liegt nicht im Rahmen eines künstlichen Epos — das ist:

רֹוח הַקָּדֵשׁ (vgl. Midrasch) das entspricht dem נִזְחָם im doppelten Sinne und ist **לִמְנָצָה** würdig.

Ich erinnere hierbei an das schöne Wort der Weisen zu **אֶלְקִי בְּךָ בְּתַחְתִּי אֶל אֲבוֹשָׁה :** כִּי־בְּאֶתְיוֹת שְׁבָאֵב בְּתַחְתִּי בְּךָ

Also auch das **בְּתַחְזֵן אֵב בְּתַחְזֵן** hat sein und erst das ganze Alphabet ermöglicht die Sprache, die Sprache die es ausspricht: **בְּצֵל נְפִיךְ!** **אֲחַסָּה** O, bis das Herz das **בְּתַחְזֵן** buchstabieren lernt.

6) **רוֹמָה הַשְׁמִים** O, so erhebe Dich über den Himmel, Gott, über das Erdenall Deiner Herrlichkeit!

Der Einzelne mit seinem Einzelgeschick war's, den der Psalm im Bisherigen gezeichnet, und dessen der Vollendung entgegenreisende Persönlichkeit mit dem allbestimmenden Gotte in Beziehung gesetzt wurde. Aus dem innersten individuellen Charakter heraus arbeiten sich die Pfeiler des Glaubens und Hoffens empor, und über diesen wölbt sich der Himmel, der Himmel, zu dem die bange Seele des Einzelnen sich empor schwingt, weil ihr dort der Höchste wohnt, bei dem sie geborgen ist, geborgen vor den Löwen der Wüste und den Menschen der Städte. Über das Erdenall Deine Herrlichkeit, damit all die Interessen auf dem Erdenall in ihrer klaglichen Nichtigkeit erscheinen.

Diesen Himmel nennt unser Refrain **הַשְׁמִים** den Himmel, wie ihn des Menschen gläubiger Sinn und individuelle Anschaunung sich bilden, und wie er sich in des Einzelnen Fühlen und Empfinden, Hoffen, Sehnen und Erkennen spiegelt. Da hat jeder Mensch seinen Himmel.

Wir hören diesen Refrain **רוֹמָה הַ** nochmals am Ende unseres Psalms. Doch inzwischen hat der Sänger im Geiste die enge Höhle verlassen. Er versetzt sich selbst in die Zeit nach der vollzogenen Rettung, wo er festen Mutes und Schrittes hinaustritt in die freie Natur, und angesichts aller Völker und Nationen des Erdkreises lobpreist den Retter und Helfer, dessen Liebe bis an die Himmel und dessen Treue bis an die Wolken reichen. Da hat sich der Gesichtskreis des Sängers geweitet, und der Himmel spannt sich uneingeschränkt über alle Völker und alle Eristenzen der Erde. „Ein Himmel“ **שְׁמִים**, ist's, der Inbegriff des Hohen, worauf das Universum den Blick richtet, und über diesem Hohen thront der Höchste in seiner Herrlichkeit **רוֹמָה עַל שְׁמִים**.

8) נְבָן לֶבֶן א' Gefestigt auf richtigem Psade ist mein Herz o Gott, gefestigt ist mein Herz. Ich will singen, und ich will lobpreisen. — Zu diesem Lobpreis Gottes, erteilt der edle Selbstüberwinder seinem auf dem rechten Wege gebliebenen Herzen den Preis der edlen Tat.

9) עֲוֹרָה בְּבוֹדִי Wache auf, meine Ehre, wache auf Psalter und Harfe, ich will den Morgen wecken! Rein, wie der erste Morgenstrahl der lichten Höhe entfährt, ist der Psalterflang, ist der Harfenton, der die reine, von keinem Rachegefühl befleckte Herzengabe aufwärtsträgt. Zum reinen Morgen hinauf schwebt das junge neugeborene Lied, dies Kind des Sonnenstrahls und der reinen Menschenehre!

10) אָוֹדֵךְ בְּעַמִּים So danke ich Dir, mein Herr, unter den Völkern. So preise ich Dich unter den Nationen. Der errungene Sieg über mich selbst gibt mir das Recht, als Sieger hinzutreten in die Mitte der Völker und aus der Tiefe meines innigsten Lebens Gottes Preis hinaus zu singen, אָוֹדֵךְ - אָוֹטָרָךְ. Es ist Dein Preisang, der dem dankbaren Herzen entquillt, weil ja

11) בְּיַעַד שְׁמִים bis an die Himmel Deine Gnade und bis an die Wolken Deine Treue und weil חֶסֶד וְאֶמֶת vereint das Hochziel der Menschheit ist, bei welchem angelangt sich Völker der Erde die Hände reichen. — Nun

12) רָוֹמָה עַל שְׁמִים Erhebe über alle Himmel o Gott, erhebe über die Erde Deine Herrlichkeit! Hiermit schließt unser Psalm. Die Saiten des herrlichen Instruments אל תשחת, klingen aus in Gottesherrlichkeit. Nur leise zittert es in den Saiten nach, und auch diesen leisen mehr fühlbaren als hörbaren Tönen haben unsere Weisen Worte gelichen. Vernehmen wir zum Schlusse auch diese: Anknüpfend an den Vers . . עֲוֹרָה berichtet das Midraschwort: Zu Häupten Davids, über seinem Bette, war eine Harfe angebracht. Um Mitternacht kam ein Windeshauch aus dem Norden und bewegte die Saiten, sodaß sie von selbst lieblich zu klingen begannen. Hierauf stimmte David alsbald sein Lied an und beschäftigte sich mit der Gotteslehre bis die Morgenröte anbrach. Da kamen die Weisen Israels zu ihm und sprachen: Unser Herr, o König! Dein Volk Israel bedarf der Erwerbsquellen. Darauf der König: So regelt und hebt den Erwerb gegenseitig unter einander. Die Weisen aber sprachen: Das ist nicht möglich. Die Hand voll Nahrung sättigt

den Löwen nicht, und die Grube wird aus eigenen Mitteln, mit dem ihr selbst entnommenen Sande nicht gefüllt. Nun, so sprach der König, so scheuet den Kampf nach außen nicht, greiset eure Bedränger an. Hierauf wurden die Urim und Tummim und die weisen Ratgeber des Volkes befragt."

Wir erfahren hier, wie die nüchterne Prosa das dichterische Leben und Weben des früh erwachten Königs mit ihrer Forderung unterbrach. Au das Lager, von dem der König sich erhoben, vom Saitenspiel erweckt, mit Saitenspiel das Tagewerk zu beginnen und die Thoraforschung einzuleiten, an dieses Lager trat die Sorge heran, die Sorge um Brot, Brot und Broterwerb fürs Volk.

Der Sänger weckt den Morgen mit seinem Liede — das Volk ruft ihn an: Du bist König, gib deinem Volke Brot! Das will ich, spricht der König. Ich will den Wert des Bodens und der Industrie im Lande heben, will durch Gesetz und Ordnung die Erwerbsquellen eröffnen und schützen, und ihr müßt fleißig bei der Arbeit sein um diese Quellen lebendig zu erhalten, sie in die Kanäle der Association zu leiten und für den Einzelerwerb von Haus zu Haus ergiebig zu machen *הַתְּפִרְנָס וְהַמֶּזֶן* einer mit dem andern und einer durch den andern. Doch wie, wenn der böse Nachbar diese friedliche Arbeit stört, wenn Feinde von außen diese Friedensarbeit von innen stören, wenn Syrer und Philister das Volk bedrängen und seine den ganzen Erwerbsverkehr ermöglichen den Kanäle abgraben, und alle Wege, auf denen Produktion und Absatz sich bewegen und begegnen, mit den Scharen ihres bittern Hasses umstellen — woher soll der eingeschlossene Löwe sich nähren, womit soll die ausgehöhlte Grube sich füllen? Feinde von außen? spricht der König, so ziehet gegen sie und schaffet Raum; es verwandle sich der Spaten in eine Lanze und ich will die Leier mit dem Schwerte vertauschen. Was wir aus diesen sinnigen Worten der Weisen herausvernehmen ist mehr als ein poetisches Morgenlied, es ist das Programm des großen jüdischen Königs, das lautet: Lied und Lehre — friedliche fleißige Arbeit von innen und — wenns sein muß — Kampf nach außen!

Wir sehen, diese goldenen Saiten sind nicht umsonst vom kalten nordischen Hauch berührt worden. Es mischt sich in den lieblichen Sang, Spatenton und Schwerterklang!

Die Davidsharfe, deren Töne wir aus unserem **תָהִלִּים** vernehmen, ist auf Israels Zukunft bestimmt. Von Zeit zu Zeit, wenn große Ereignisse sich in und um Israel vollziehen, wenn unserem Volke oder einem Teile unseres Volkes Vernichtung droht, da erklingen die Saiten der Davidsharfe ganz von selbst und künden dem bangenden Reste Israels: Euer König wacht, sorgt, bangt und hofft mit Euch! Da vernehmen wir den Ruf durch die Lüfte ziehen **אַל תִשְׁחַת אֶל** O, vertilge nicht!

In unserer Zeit ist's wieder die Himmelsgegend, aus der von jeher für Israel das Verderben kam, ist's der Norden **מִצְפֵּן תִּפְתַּח הַרְעֵה** aus dem ein ranher Windstoß in die Saiten unserer Harfe fährt. Israel wacht darob auf und ruft **אַל תִשְׁחַת אֶל** o Gott, laß es nicht zu! Vertilge nicht!

Wie einst König David von seinen Verfolgern auf unwirtbarem Weg **בְּמַעֲרָה** in eine Höhle gedrängt wurde, so wird ein Teil unseres Volkes im Norden oben, gedrängt und gejagt, von Ort zu Ort, bis es fast die öde Steppe als sein Heim begrüßen, bis es sich in Höhlen verkriechen möchte. Gesetzt nun, es erginge diesem Teile unseres Volkes, gesetzt, es erginge uns selbst wie es einst unserem König David ergangen. Wir sehen den Fall, Israel suchte in einer Höhlenluft seine Zuflucht, und die Völker alle, die es hassen und verfolgen, sie wären verkörpert in einem Mann, einem Mann, der den Genius des Hasses auf Erden vertritt und gleichwohl, vom Christentum den Mantel der Liebe borgend, sich in diesen Mantel hüllt. Wir sehen den Fall, dieser Mann, mit dem Gewand der Liebe angetan und den Hass im Herzen, begebe sich durch irgend eine Schickung allein in dieselbe Höhle hinein, in deren Hintergrunde das von ihm bitter verfolgte Israel mit seinen wenigen ansharrenden, wohl bewaffneten Männern sich befindet. Der Mann wäre unmittelbar geliefert und es würden Stimmen laut: Israel, Gott hat deinen Feind in deine Hand geliefert, töte ihn, vernichte ihn! Wir sehen diesen Fall, was würde da Israel, was würden wir da tun? —

Wir würden dasselbe tun, was unser König David dort in der Höhle seinem Feinde getan. Wir würden unserem Feinde einen Zipfel seines Gewandes abschneiden und ihn unversehrt ziehen lassen. Dann würden wir hervortreten und unserem Feinde zeigen die Trophäe unseres Sieges über uns selbst und ihm zurufen: Sieh den Zipfel deines Gewandes, ein Gewand der Liebe nennst du es,

und deine Religion allein soll dies Gewand verleihen, sage es nun selbst, bei wem, in wessen Brust wohnt die Liebe und in wessen Brust wohnt der Haß? Au die Göttlichkeit, eines Gesalbten des Herrn glauben wir nicht, denn wir sind **בָּנִי יִשְׂרָאֵל** und wollen es bleiben; aber wir glauben an den einzigen Gott des Erbarmens, an den Einigeinzigsten, der die Menschen geeinigt wissen will durch das große erhabene Gesetz der Menschlichkeit, an Ihn, der erhaben über allen Himmel, und dessen Herrlichkeit voll ist die Erde — an Ihn, zu dem wir rufen **אֶל תְּשַׁחַת אֶל** Vertilge nicht! an Ihn, der durch Seher und Sänger spricht und es durch die tausend Stimmen der Humanität und des Rechts dem Menschen zuruft: **אֶל תְּשַׁחַת!** Mensch, vertilge du nicht! Mit diesem Ruf wecken wir einst, wenn vorbei ist die Nacht, den neuen Morgen, der über die Menschheit aufgeht, dann zieht sich das reißende Tier, die Bestie im Menschen zurück und lagert sich ins Höhlenversteck, und der Mensch, der veredelte, gebesserte Mensch geht an sein Werk und unter davidißchem Psalterklang ruft die verbrüderte Menschheit: **'אַתָּה עַל שְׁפִים אֲלֵיכָן בָּבוֹדָן!**

Kap. 58.

Allgemeines.

Nach allen Erklärern dieses schwierigen Kap. enthält dasselbe die bittere Klage des Psalmisten über das Unrecht derer, die zu richten, zu strafen und zu ermahnen berechtigt und verpflichtet wären. Als David jenen Kreis (**מֶעָן**) verließ, in welchem Abner und die Seinen beim schlafenden König Wache hielten und anstatt zu wachen selber geschlafen hatten, da rief David dem fahrlässigen Königshüter **אַבְנָר** zu: **הָלָא תַּעֲנֵה אַבְנָר!** Du wirst mir doch Rede stehen, du großer **אַבְנָר** und — wie die Talmudisten es auffaßten: du wirst doch wohl jetzt den Mund aufstun, um mich, den ihr beim König so böse verleumdet, zu entlasten und des Königs Liebe mir zuzuwenden! Doch tat- und wortlos, stumm bleiben die angerufenen Verteidiger **אֶל**, soll ich darum auch verstummen, **אֶל = אֶלְם** = **אַחֲרֵי סְעִיר**, **אַע**, der gesinnungslosen Menge (nach **צַדְקָה** und **אַלְמָם** = **אַלְמָם**, gegenüber.

Der Gang der Anklage ist vielleicht folgender: Große, berufene Männer sprechen, wenn sie auch den Mund nicht aufstun. Ihre Taten reden eine beredte Sprache; das Beispiel von **צַדְקָה** und **מִישְׁרָאִים**

redet zu den Herzen der Zeitgenossen. Ihr tut das Entgegengesetzte. Nicht eure Taten sprechen Recht, sondern eure Gedanken tun, wirken Unrecht. Diese Anklage umfaßt V. 2—3. Mit V. 4 wendet sich der Psalmlist von seinen gegenwärtigen Feinden und zeichnet das Verbrechen und das verbrecherische Geschlecht, wie es an solchem Beispiel groß wächst, und bei jedem Stadium der Entwicklung steht des Psalmisten Fluchwort zum Empfang. So in V. 7 und 9, die alle in der 3. Person reden, bis sich der Psalmlist in plötzlichem, sehr wirksamen Übergang von den Bösewichten und ihrer Geschichte zu seinem eigenen Lebenslaufe zurückwendet. Dies geschieht in Vers 10 der mitten in die Schule des Frevelmuts, die die Aufführer und Richter mit ihrem stummen Reden und beredten Schweigen, mit ihrem Tun und Lassen machen, den Sturm Gottes hineinfahren läßt wie ins Dornreißig, das nicht Zeit finden soll ein Doribusch zu werden. — Vers 11 und 12 zieht dann die Moral aus dem ganzen Werde- und Vernichtungsgang des Bösen. Der צדיק schaut die Bezeugung des Rechts und der Billigkeit, und die Menschheit freut sich dieses Triumphes. Das Böse trifft Vernichtung, indem die Bösen ihren Richter finden. Das Böse wird vernichtet, der Böse wird gerichtet — und dies bewährt die Überschrift אל תשחת אל!

Einzeln:

3) אַפְכָלֶב עוֹלָת הַפְעֻלָּה Schon im Herzen bewirkt ihr Ungerechtigkeiten, im Lande ebnet ihr, (wäget ihr) die Gewalttat eurer Hände. — Der gerechte Richter hat vor allem צדק, das einheitliche hohe צדק im Auge תרדוף צדק צדק, und er legt den Maßstab des Rechts an das von Umständen bedingte Tun des Menschen. Euch gibt es kein einheitliches צדק und euch sind die עלות im Herzen fertige Tatsachen, nach denen sich dann die Paragraphen bequemen. Die Urteile über die Menschen stehen euch fest nach euren Herzenseinigungen; nur das Recht ist nicht fest, ist biegsam, und läßt es sich nicht biegen, so muß es brechen durch חמס ידיכם. So in Kap. 94 14—20 חק עלי יוצר כבאות הוות.

4) וְרוּ רְשִׁיעִים Abtrünnig sind die Bösen von Geburt, irre gehen vom Mutterleibe an die Lügendenredner. וְרוּ רְשִׁיעִים ifts אָרוּ עַיְנָה בְּנֵן פְּעַל אֲשֶׁר ifts nach נָזֵר passiv von תְּשִׁיבַת אֲשֶׁר wie Nach Aussäffung des עַזְבֵּן ifst eine Steigerung von תְּשִׁיבַת אֲשֶׁר entsfremdet von Geburt — das hat die ganze moralische Anlage der

Zeit getan (die ja vorbereitet durch **הַפְלָסֶוּ**); hierauf folgt dann naturgemäß ein weiteres Abirren **תַּעֲמֹדֵן** vom ersten Stadium der Erziehung an. Auf der mit gepflasterten Bahnen (**הַפְלָטוֹן**) bewegt sich die Lüge glatt, schlangeähnlich fort. Unrecht macht die Bahn, Lüge führt den Wanderer auf derselben. So sind die hervorragenden Männer einer Zeit die Begnmacher der Entfremdung und Irrung. **כּוֹזְבִּים מִבְּזִבְּזִים**: nicht kurz **דָּבְרֵי כּוֹזְבִּים** oder hier ist von den zur Natur gewordenen Lügen die Rede, sowie in Kap. 15 das **דָּבָר אֶתְמָה בְּלִבְבָּו** das zur innersten Natur gewordene **אֶתְמָה** bezeichnet.

שְׁבוּרָה וְלֹא חַמְתַ-לְמֹו (5) Nach **אָעָגָת** fehlt hier das wie bei **נַכְּמָךְ** die **חַמְתַ-לְמֹו** (5). Jedenfalls ist nicht ganz gleich mit u. z. ist in gesagt: Das ihrer Natur nach ihnen zugehörige Bornigist ist wie das Gift der Schlange, sie sind taub wie die Mutter, die das Ohr verschließt. — Diese Zugehörigkeit ist vielleicht angezeigt in **כִּמוֹ** die weitere Vergleichung einer speziellen Eigentümlichkeit hervorhebt. Bedeutsam ist, was **רְשִׁי** bemerkt: **כִּמוֹ פָּתָן הַרְשָׁה יְאָתָם אָנוּ הַנְּחַשׁ בְּשָׂחוֹא מַזְקִין נְעַשֶּׂה חַדְשָׁה** **בְּאָנוּ אַחַת וְאָתָם אָנוּ שְׁנִית בְּעֶפֶר שְׁלָא לְשָׁמֶעֶת הַלְּחֵשׁ בְּשָׂחָה בְּרִיבָּה שְׁלָא יוֹתָה.**

Vielleicht treffend bei dem **חַוְלָךְ רְבִיל** — Der alte Krieger, Berleinder, Verführer — hat nur ein Ohr für die Anklage, nicht aber für die Verteidigung, der junge **מִסִּית** hat noch die Kraft die Gegenrede zu ertragen und scheinbar zu widerlegen. Dem **יְקִרְבָּה** geht diese Kraft ab; er hört darum nur mit einem Ohr, und dieses eine verschließt er wie vor dem **נְחַשׁ** vor dem **מִזְבֵּחַ**. — Der junge **מִסִּית** verträgt die Diskussion, der alte nicht; — er hat dafür kein Ohr. — Er ist schon verwöhnt, dünnkt sich umfehlbar.

נְחַשׁ רְשִׁיעָה mit dem Vergleich des **נְחַשׁ** in folgender Weise:

כְּשַׁבָּא נְחַשׁ לְנֵן עָדוֹן פְּגַע בְּעֵינֵי הַדּוּת תְּחִלָּה אָמַר לוֹ הַקְּבִיה עַל נְחַנְּךָ תְּלֻךְ וְעֶפֶר תְּאַכְּלָ!

Zuerst kam die listige Schlange mit „wissenschaftlichen“ Einleitungen: **אֲפִכִּי אָמַר אֵלָא תְּאַכְּלָו מִכְלֵעַן הַנֵּן**; — darauf antwortet die „Frau“, und dann wieder mit einer wissenschaftlichen Hypothese: **וַיֹּאמֶר הַנְּחַשׁ לֹא מוֹת תְּמוֹתָן כִּי יְדַע אֵלָי כִּי בְּיוֹם אַכְּלָכֶם . . . וְנַפְקַחוּ . . .**

Und was war von Wirkung? Etwa die wissenschaftliche Be-
gründung oder Vermutung? Nein einfach: וַתֹּרֶא הָאִשָּׁה כִּי טוֹב הַעַזׂן. Darum: לְמַאכְל וּכִי תָאוֹה... וְתַקֵּח מִפְרוֹ וְתַאכְל... עַל נַחַן תַלְך... . sei Staub dein Gebiet und Staub deine Kost. Daher wenn alt wird, da hört sie nur die Einflüsterungen des das andere Ohr ist mit עַפְרֵר verstopft.

6) רְשָׁעִים מַרְחָם אֲשֶׁר לَا יִשְׁמַע Bei den verstockten, die hilft kein Zauber der Wissenschaft versagt.

בפיכו א' הַרְסָ שְׁנִינוּ (7) die Zähne der Schlangen sind nicht an sich gefährlich, sondern nur darum, weil es Schlangenbiss, weil es hingegen die **מלתעות כפירות** sind mächtig und tödlich an sich.

9) **שְׁבָלָל** **כְּמוֹ שְׁבָלָל** Dieses Wort begegnet verschiedenen Aussassungen. Nach **סַעֲדִי** = Uhre die abgeschnitten, nach Hirsch die Flut (Ps. 169) nach **רְשֵׁי** die Schnecke, so auch nach **תְּיוֹנָהָן** nach **לִיכְטוּל** ist die Etymologie nach Gesenius. — Nach ihm hat das Wort drei Bedeutungen: der Pfad und die den Pfad begende Schlepppe **חַשְׁפִּי** (Jes. 47, 2 hebe auf die Schlepppe (im Arab. Schafel.) — Dann **שְׁבָלָל** **שְׁבָלָל** **מִים** = die Uhre und **שְׁבָלָל** **גַּם** = die Wasserwoge, und **שְׁבָלָת** **שְׁבָלָל** aus **שְׁבָלָל** und **שְׁבָלָת** = die Schnecke.

Grundbedeutung dürfte sein: **יבל** = **שבל** das Emporwachsende, Hervorquillende. Die Schleppe heißt weil sie vom Kleidende hervorquillt so wie die am Kleidende des Mannes hervorspringenden Schaufäden sind. Die Schiecke trägt ihr ganzes Gehäuse als Schleppe nach und heißt **שבלול**. In der hervorquillenden Feuchtigkeit geht die Schnecke auf — sie zerfließt endlich wie jene schleichenen Wasserrinnen zerfließen und vergehen. So auch die **רשעים**. Sie tragen ihren ganzen Weisheitsapparat als Schleppe nach und zergehen. **נפל אשת** Fehlgeburt des Weibes oder nach **ת' יונתן** des Maulwurfs = **אישותא** = **תנשמתה**. Sie alle schauen die Sonne nicht **בְּחֵזֶב שָׁמֶשׁ**: Jene, die verächtlich wie Wasser im Schlamm zerrinnen — jener, der im Versteck die Pfeile niederdrückt, die aber zerplatzen; — jener, der wie die Schnecke an sein Haus angewachsen und bei jeder Fortbewegung am Sonnenlicht zergeht. — Alles Nachtgestalten, des Weibes oder Maulwurfs Fehlgeburt — sie alle schauen die Sonne nicht und dürfen sie nicht schauen — — — (Vgl. Kap. 11, 2 (**דשע**)).

Kap. 59.

Allgemeines:

Die Überschrift nennt uns das Ereignis, das diesem Psalm zur Unterlage dient. David wird in seinem eigenen Hause auf den Tod — bewacht. Das Hause ist umstellt von den Schergen Sauls, und im Hause waltet Michal, die Tochter Sauls, als die liebende Gattin Davids. Wie uns in I. Sam. 19 erzählt wird, war es ja Michal, die David zur schnellen Flucht bewog. Sie war es auch, die die Boten des Königs durch die Träger täuschte und bei dieser Täuschung das eigene Leben aufs Spiel setzte. Das Midraschwortzeichnet die Situation folgendermaßen: **וְשִׁיחָה טוֹבִים הַשְׁנִים מִן הַאֲחֵר** (wohl nicht **קְהֻלָת ד'**) **טוֹבִים הַשְׁנִים .. וּמוֹכֵל** **בַּת שָׁאָל וַיְהִוְנֵן שְׁנָא'** **וּמִיכֵל בַּת שָׁאָל אֶחָבָתוֹ וַיְהִוְנֵן כְּתִיב** **וַיְאֶחָבָתוֹ יוֹנֵן כִּנְפָשׁוֹ מִיכֵל מִמְלָתָת אֶת דָוד בְּבִית יוֹנֵן בְּחוֹזֵן** **וְהַחֹות הַמְשׁוֹלֵשׁ אֶלָו יִשְׂרָאֵל .. וּבֵל יִשְׂרָאֵל אֶת דָוד** (**וַיְלִקְוט תְּהִלִים נ'ט**). Von der Gattin geliebt, vom Freunde wie die eigene Seele geliebt und von der Liebe des Volkes Juda und Israel getragen und geschützt, und doch bitter gehaßt und verfolgt, vom Vater dieser Gattin und dieses Feindes, vom König dieses Volkes, gehaßt und von seinen Schergen dem Tode geweiht. — Welche Töne wird dieser Psalter anschlagen, um uns so viel Liebe und so viel Haß zu Gehör zu bringen? Das Ereignis trug sich früher zu als die beiden Ereignisse in der Höhle auf den Gembessen oben und im Kreisrund **בְּמַעַרָה הַכִּילָה**, welche in den beiden vorausgegangenen Kapiteln gefeiert worden. Dieses Ereignis, der Überfall Davids in seinem Hause, wird auch in I. Samuel 19 vor den andern beiden erwähnten Ereignissen, die erst Kapitel 24 und 26 vorkommen, gemeldet. Die Anordnung dieses Psalms 59 nach 57—58 — hat wohl darin ihren Grund, daß diese feindliche Bewachung im eigenen Hause die größte Steigerung der Feindseligkeit des Verfolgers und des Seelenschmerzes des Verfolgten darstellt. Wir finden hier zum dritten Male das schonende **אֶל** über der Schwelle des Strafgerichts schweben, wie wir bereits erwähnt, entsprechend dem dreimal angewendeten Ausdruck **תְּשַׁחַת**, in den betreffenden Kapiteln des Buches Samuel. In 57 und 58 bezieht sich das **אֶל תְּשַׁחַת** hauptsächlich auf den Feind, der in den Augen Davids doch immer **מָשִׁיחָה ח'** blieb, der nicht

angetastet werden durfte, und hier in 59 hat das **אל תשחת** mehr auf David selbst Bezug. Zuerst also ruft es David sich und seinen Genossen, sich und der Welt zu: „nicht Vernichtung für Saul und seine verräterischen Freunde.“ Dann erst legt David seine Seele in dieses **אל תשחת** hinein und ruft flehend zu Gott empor: Laß auch mich nicht vernichten! Wir hätten hierin eine psychologische Rechtfertigung des scheinbaren Anachronismus unseres Psalms 59, die unserem königl. Sänger wahrlich alle Ehre macht. In B. 12, in dem Ausrufe **אל תחרג נם** findet dieses an die Spitze gesetzte noch eine die Feinde berührende Anwendung, die uns so recht deutlich wird erkennen lassen, daß auch hier in unserem Psalm bei aller mächtigen Erregung des Psalmisten über persönliches, dieses Leid, dennoch die hohen Interessen der Völkerfamilien und speziell Israels in den Vordergrund treten.

In der Abwechslung des Persönlichen mit dem Allgemeinen liegt der besondere Reiz unseres Psalms. Das von Feinden bewachte Haus mit seinem so bitter gehafteten Bewohner bildet den Mittelpunkt einer Welt in Waffen der Gewalt und eines Häuflein im Harnisch des Rechts. Dies Haus ist eine Burg der verfolgten Unschuld, die von den Mächten der Lüge umtobt ist. Die Rettung des Bewohners bedeutet die Rettung der Treue aus verderblichen Gewalten. Der vereinzelter **דוד** nimmt plötzlich die Gestalt des vereinzelten **ישראל** an, das mit den Genieen des Drugs einen Ringkampf zu bestehen hat. **דוד** geht als Sieger hervor. Das ist das Vorbild des endlichen Sieges seines Volkes **ישראל**, von dem sich der König **דוד** nicht trennt, nicht in Freud und nicht in Leid. Das Danklied Davids ist die Dankeshymne des Volkes Israel, und sie steigt himmelan am Schluß des Psalms. Auch in diesem Psalm kehrt ein und derselbe Vers wie eine Art Refrain wieder: B. 7 und B. 15 **וישבו לערב וישבו לערב** bilden sichtlich Anfang und Schluß eines Gedankengangs. Diesen werden wir näher zu beleuchten haben.

ועי אליך אומרה עמי אליך אשמרה und in B. 18 werden wir eine vielsagende Ähnlichkeit und doch große Verschiedenheit erkennen und diese um so mehr würdigen müssen, als dieser B. 18 den Schluß des Psalms bildet.

Wir teilen uns demgemäß unsern Psalm in drei Teile ein, und zwar: I. von B. 1—7, II. von B. 7—17, III. von B. 17

bis Ende und gehen nun zur Betrachtung des Psalms in seinen einzelnen Teilen über. —

Einzelnus:

1. מִקְרָתֶם יְוָנֵתֶן מִכְתָּם (תרגום יונתן vgl. מִקְרָתֶם מִכְתָּם). Es liegt nahe, das Lied eines מִקְרָתֶם וַיְלִמְאָה (Kleinod) zu nennen und so die beiden Auffassungen zu verbinden.

2. נַצְלָה הַצִּילָנוּ מַאוּבוֹי (Die Begriffe von נַצְלָה herausreißen und מַתְקוּמָה und תְּשִׁגְבָּנוּ und decken sich. אִיבָּה ist eine Feindschaft, die im Blute liegt oder aus Gründsatz herauswächst und daher zur Natur geworden ist. Sie ist nicht Produkt einer augenblicklichen leidenschaftlichen Erregung. Davon unterschieden ist שְׂנָא-hassen. Als Verbum wird שְׂנָא sehr häufig, aber sehr selten angewendet und nur von Gott wie in II. B. M. 23 oder von Saul als natürlichem Hasser des David, wie in I. Sam. 18, 29, וְהִי שָׁאֹל אִיבָּה אֶת דָוד, da dieser Hass das ganze Leben Sauls ausgefüllt. — Der Hass zwischen Schlange und Mensch heißt אִיבָּה (nicht שְׂנָא), das zur Natur gewordene, zum Wesen gehörige Hassen.

Vom רֹצֶחֶן, der בְּשִׁגְנָה gemordet und מִקְלָט auffsuchen will, heißt es in (4. B. M. 35, 23): וְהַוָּא לֹא אִיבָּה לוֹ וְלֹא מַבְקֵשׁ רַעֲתוֹ. Das sind 2 Stufen. Es kann jemand ohne אִיבָּה sein. Dieser war aber auch nicht מַבְקֵשׁ רַעֲתוֹ. In V. B. M. 4, 42 heißt es וְהַוָּא לֹא שְׁוָנָא לוֹ מִתְמֻול שְׁלָשָׁם und ebenso V. B. M. 19, 6 wo ebenfalls dieser Zusatz steht: כִּי לֹא שְׁוָנָא מִתְמֻול שְׁלָשָׁם. Es ist nun sehr bezeichnend, daß in IV. B. M. beim dieser Zusatz fehlt und es nur heißt: מִתְמֻול שְׁלָשָׁם אִיבָּה לוֹ. Beim gibt es eben kein temporäres, מִתְמֻול שְׁלָשָׁם, denn אִיבָּה ist der Feind von Natur oder aus Prinzip. — hingegen ist, wie schon die Sitzpaßform zeigt, ein Emporkömmling u. z. ein sich Emporschwingender auf Kosten eines andern Unterdrückten. Dieser Unterdrückte ist hier David und daher die Constr. mit suff. des pronomens poss. י- was z. B. im Deutschen unmöglich wäre.

נַצְלָה und davon נַצְלָל bedeutet herausreißen; שְׁנָבֶב bedeutet ein hoch Hinaufheben bis zur Sicherheit und, geistig genommen, zur unantastbaren Erhabenheit. Vgl. Ps. 139 und פְּלִיאָה דְּעַת נְשָׁבָה מִמְּנִי (Zef.). — Dem entsprechent חַצִּילָנוּ, den מַתְקוּמָים aber

תְּשַׁבֵּנִי; während die Bitte um plötzliches gewaltiges Eingreifen ausdrückt, spricht die sichere Hoffnung aus: Du wirst mich hoch und sicher über sie erheben, denn in mir liegt, was erhebenswert.

3. Die **הָצִילָנִי פּוּעָלִי אָנוֹן** bewirken das Verbrechen, und die **אֲנָשִׁי דְמִים** leihen die Hand dazu und führen es aus. Bei den **אֲנָשִׁי דְמִים** genügt „**הַוִּשְׁעִינִי**“ Hilfe, denn ich kann gegen sie kämpfen, wenn mir die **פּוּעָלִי אָנוֹן** nicht hinter ihnen stehen. Die **פּוּעָלִי אָנוֹן** = die intelligenten Urheber; die **אֲנָשִׁי דְמִים** = die losgelassenen Bestien. Wir begegnen in W. 6 den **פּעָלִי אָנוֹן** in noch verstärktem Maße als **בָּונָדִי אָנוֹן**, das sind die Machtträger, die den **פּעָלִי אָנוֹן** zum Schirme dienen, die Treulosen, die zum Schutze des Rechts berufen sind.

7. Hier, an dieser Stelle, wo der Psalmist sein eigenes Geschick mit dem seines Volkes und der Völker zusammenfaßt, behandelt er die beiden: den Einzelnen und die Gesamtheit, also sich selbst und seine jüdischen Verfolger, hinter welchen eine perfide, einen schwachen König mißbrauchende Regierung steht, dann wieder **יִשְׂרָאֵל** und seine Verfolger, die heidnischen Völker **נוּם**, hinter denen die **בָּונָדִי אָנוֹן** stehen, im steten Wechsel. Dieser Wechsel der Personen, der aber die Einheit und Gleichheit des Prinzips verrät und Einzelperson und Allgemeinheit unvermerkt in einander verschmelzen läßt, bildet den Haupttreiz im weiteren Verlauf des Kapitels und enthält den Schlüssel zum Verständnis desselben.

Oben sind die Jäger und Treiber bezeichnet mitsamt den Veranstaltern der Jagd, die **אֲנָשִׁי דְמִים**, die **פּעָלִי אָנוֹן** und die **בָּונָדִי אָנוֹן**. — Jetzt vernehmen wir das Geheul der Meute. Die wilde Jagd beginnt vor unsfern Augen. Wer und wo ist das edle Wild? Da ist es **דָוד**, der in seinem friedlichen Heim überraschen wird, den die Gattin an der Schmür zum Fenster herabläßt, — dort sind es Gattinnen, die von der Seite der Gatten gerissen, Männer, die gemordet, Säuglinge, die vom hohen Fenster aufs Straßenpflaster geschleudert werden —, und die intelligenten **פּעָלִי אָנוֹן** sitzen daheim, oder in der Weinstube oder in der Redaktionsstube, und die hohen und hehren **בָּונָדִי אָנוֹן** lassen ihre Agenten rennen und die Fäden des Lügengewebes zurechtlegen, das Netz worin das Wild sich versangen muß.

Wer das Wild? Damals **דָוד**, später **יִשְׂרָאֵל**. — Hört ihr das Bellen der Meute, dort am Jordan und dann wieder dort am Ebro und am Bruth und am Dneper — und das Rufen

der Treiber und das Halali der Jäger, denen das Wild vor den Schuß gestellt wird יְוָרַצֵּי וַיְכִנֵּנוּ. — Unten im Süden, oben im Norden — und überall Israel inmitten der Treiber und der wütigen Hunde! מִסְבֵּבּוּ עִיר Nicht der Wald, die Stadt bildet das Jagdrevier. — Der Wald hätte Erbarmen mit den unschuldig verfolgten Schützlingen, aber die Stadt mit ihren übertünchten Mauern und Menschen, mit ihren betreßten Mörfern und behandschuhten Räubern — —. Im Walde haust das wilde Tier, in der Stadt da wohnen Menschenungehener, die vom Morgen bis zum Abend ihre Beute umkreisen, umlauern, die mit giftigem Blicke in die Spalten und Ritze friedlicher Häuser blicken, um das Geheimste zu erspähen und die, wenn sie kein Geheimnis finden, dem Opfer das Geheimnis verleiderisch andichten, um es ihm mit der Bluthand aus der Brust zu reißen.

8) חֶנָה יְבָעֹן O, die Glenden, wie ihr Mund übersprudelt, wie sie mit ihren Lippen Worte, scharf wie Schwerter, einhegen — wie sie in die Welt hinaus lügen, laut und ohne Scham, — denn sie denken ja: bis zum König Saul ist's weit — und bis zu seiner klaren Einsicht noch weiter — und zwischen dem Unglücklichen, Verfolgten und dem schwachsinnigen König stehen die falschsinnigen heuchlerischen Ratgeber — בַּי מִשּׁׁמּׁעַ? wer hört es denn? wer hört die Wahrheit, wie sie ist, wer das zertretene Recht, und wenn's noch so aufschreit? Wer das hört?

9) וְאַתָּה ה' תְשַׁחַק Und du, und du! Du verlachst sie, die sich wie Kläffer zusammenrotten um den einen Mann, um David, wie Du all der Heidenvölker spottest, die sich in frühern und spätern Zeiten gegen das eine Volk Israel erheben. Und Du bist ה' der ewige Gott der Wahrheit und des Rechts.

11) אַלְקֵי חֶסְדָו (חֶסְדֵי קָרֵי) Der Gott seiner Gnade — dies Wort nehme ich ihnen aber noch unausgesprochen aus dem Munde und rufe: Der Gott in einer Gnade. — Er kommt mir zuvor und läßt mich mit meinem nicht bange warten, von meiner hohen Felsenwarte aus läßt er mich Genugtuung schauen bei ihnen, die ihr Auge an meinem Falle weiden wollen. —

12) אֶל תַהֲרִים Löte sie nicht, dein Volk kann vergessen und auch umgekehrt: sie könnten meines Volkes vergessen. Erschüttere sie, mache sie unsiet durch Deine Macht und stürze sie, Du unser Schild, mein Herr!

Die Doppelbedeutung in dem פָּנִים יְשַׁבֵּחוּ עַמִּי läßt uns den tiefen Sinn erraten, den David in diese seine Worte legen will. Es handelt sich nicht um den Sieg einer Person, meiner Person, über andere Personen, über Feinde und Verräter. Die persönliche Rache würde durch den Tod des Hassers gestillt. Allein es handelt sich um das Volk Israel und um die hohen Ideale, deren Bannerträger dieses Volk sein soll im Gange der Geschichte. Darum muß die Weltgeschichte das Weltgericht sein. Das Rad der Geschichte soll die Spuren des Weges zeigen, der nach Gottes Plan zum hohen Ziele hinauf führt. Der Triumphzug der Israelsidee führt nicht über Leichenfelder, sondern über gestürzte Völker- und Tyrannengrößen, über zertrümmerte Throne und Altäre dahin, über Throne, auf welchen Tyrannen statt des Zepters die blutige Geißel geschwungen, über Altäre, an welchen götzendienerische Priester menschenmörderisch das Schlachtmesser gezückt. O, mein Volk Israel hat ein kurzes Gedächtnis. Auf dem Grabe, das seine altertümlichen und mittelalterlichen Feinde bedeckt, pflanzt es gern die freundlichen Blumen der Neuzeit: Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit, und wenn diese ein paar glückliche Jahrzehnte lang die Sonne moderner Kultur bescheint, dann dünt sich unser Israel in einem neuen Paradies mit einem neuen Baum des Lebens und einem neuen Baum der Erkenntnis in der Mitte, bis aufs neue die Schlange das Haupt erhebt und ein flammend Schwert des Hasses am Eingang des Paradieses aufblitzt, bis diesem Israel der Ruf ertönt: ein Paradies ist's, aber nicht für dich. Hinaus! du gehörst nicht zu uns, den Erbpächtern des Weltglücks — hinaus in die Öde, sei unster und flüchtig und heimatlos!

Israel vergibt so leicht seiner Feinde und seiner Freunde, es schwinden aus dem Gedächtnis der nachwachsenden Jugend die Namen eines Nebukadnezars, eines Titus, Antiochus, eines Ferdinand des Katholischen und einer Isabella und ihrer unruhmlichen Nachahmer, die Namen eines Pfefferkorn und eines Rohling — und wieder die Namen eines Daniel, eines Juda Machbi und eines Serubabel. Israel vergibt so leicht der Feinde und der Freunde, wenn sie tot sind. Darum töte sie nicht, o Herr!

Und die besieгten Feinde vergessen es, wem der Kampf und der Sieg gegolten. Über dem Grabe der gefallenen Väter pflanzt ein nachwachsendes Geschlecht die Fahne des Hasses und der Ver-

folgung auf, weil sie es nicht wissen, daß es sich nicht um einen Kampf der Person gegen die Person, sondern um den Kampf eines Prinzipes gegen das Prinzip handelt; sie wissen es nicht oder wollen es nicht wissen, daß hinter Israels Gottesstreiter der Genius des Rechts, der Wahrheit und Sittlichkeit steht, der trotz alledem und alledem Recht behalten muß. בָּקָר, der Einzelmäpfer konnte und kann verwundet und an der Hüftpfanne geschädigt werden, doch sieht er, wenn auch hinkenden Ganges, seinen Weg fort, und Israel, das ganze große Israel mit seinem ganzen, großen Lebensgehalte ist gerettet, ist gesegnet worden und wird gerettet und gesegnet werden. Töte sie nicht, denn die Vergesslichkeit ist groß bei meinem Volke und bei seinen Feinden.

Aber **הניעטו** Unstet laß sie werden — irre lasse sie werden an sich selbst und an ihrer missbrauchten Macht.

וְאֵת (18) הַתָּאֵת פִּימֹן Das Sündenwerk ihres Mundes (vgl. V. B. M. 9, 21) das ist ja das Wort ihrer Lippen — nun, so mögen sie sich versangen in ihrem Hochmut und von ihren Großtaten, vom Meineid und Trug erzählen וּמְאֵלֶּה יְסִבְּבוּן.

14) בָּלְהָ בַּחֲמָה בָּלָה וְאִינְמוֹ Vernichtete im Grimm, vernichtete — und sie sind nicht mehr. Es heißt nicht — בָּלָה אֶתְהָ das stünde im Widerspruch mit B. 12 (אל המרונים). Aber alles, was sie gewirkt und gewollt, vertilge, und sie verschwinden von selbst. וַיַּדְשֵׁ בְּנֵי אֶשְׁׁל בַּעֲקָב — לְאַפְסֵי הָרִין — סָלָה Jakob — und von Jakob aus für die Enden der Erde. —

15) Was in Vers 7 von den persönlichen Feinden Davids gesagt und mit **ישׁוֹבּוּ** ausgedrückt war, wird hier von den Feinden Israels und seines Ideals gesagt. Daher das einschließende und **וַיִּשׁוּבּוּ**

16) das abschließende **המה ינווען לאבל** als Ausführung des in Vers 12 ausgedrückten Wunsches. — Sie sind unsiet, suchen in der Irre nach Nahrung oder, wenn nicht, so sind sie übersättigt und murren. — Ein Zustand des Darbens oder der Übersättigung — eine geistige Blasiertheit im Gefolge des geistigen Bankerotts. —

17) **וְאֵן אָשֶׁר** Der Gegensatz: Helle Freude, die sich auf eine bewährte Vergangenheit durch Gottes Schutz gründet.

18) Die herrliche Richtigstellung des in W. 10 zitierten Hohnes — und des in W. 11 dem Munde des Feindes entnommenen אלקי הַסְדִּי in (בְּתֵיבָה אלקי חַסְדוֹן) nach dem

Kap. 60.

Allgemeines.

Auf blutgeträuftem Felde steigt eine Lilie empor. Das ist das David'slied, das in diesem Psalm erklingt, und das Zeugnis gibt von Israels Not und Jubel. Der Psalm greift zurück auf die traurigen Zeiten, die diesem Doppelsieg über Edom und Aram vorausgegangen waren. Aram im Norden und Edom im Süden, lag Kanaan zwischen beiden, und es lag am Boden, denn die Meinigkeit der Stämme lähmte seine Wehrkraft, und Moab und Philistia, die Erbfeinde Israels, standen bei jedem Einfallstore bereit, Israel zu plündern und seine Flüchtlinge niederzumekeln. Dem treulosen König von Moab hatte David auf seinem flüchtigen Umrherirren seinen Vater und seine Mutter in die Hüt gegeben, und Moab hatte ihm Vater und Mutter und alle die Thrigen hingemordet. — Von allen Seiten bedrängt, an allen Grenzen befeindet, konnte David auch die Stämme Israels nicht die Seinen nennen. Nicht auf Gilead, nicht auf Manasse, nicht auf Efraim und Juda war für ihn zu zählen, solange es an den Grenzen Feinde gab, die das Haupt erhoben und durch ihre Einfälle und Verrätereien jeden Schritt zur Konsolidierung einer staatlichen Macht und kraftvollen Regierung im Innern Kanaans verhinderten. Vom Stämme Benjamin zu schweigen, der aus seiner Mitte Israels ersten König auf den Thron und Davids ersten und Hauptfeind ins Feld stellte.

Unser Psalm nun hat zur Unterlage die in II. Sam. 8, 3. 12—15 berichteten historischen Tatsachen. David hatte die Philister besiegt und ihnen מִתְגַּת הָאָמָה „die Zügelschnur“, das ist die Hauptstadt ihres Landes, נִזְן, abgenommen. David hatte Moab besiegt und für seinen Verrat hart gezüchtigt. Mesopotamien und אֶרְם צוֹבָה waren dem jüdischen Reiche zinsbar gemacht. Von Aram, Moab, den Kindern Ammons, den Philistern, von Amalek und von der Beute des Hadarefer bei Rechov, Königs von Zeba waren goldene Schilder und andere Trophäen aus Gold und Silber dem heiligen Schatz in Jerusolaim zugeführt. Und David hatte sich bei seiner Heimkehr von dem über Aram erfochtenen Siege im

Salzale Ruhm erworben, nicht nur als Feldherr sondern auch als Mensch, denn er hatte die zahlreichen Toten des Feindes zur Erde bestatten lassen. Gott machte David überall, wohin er zog, siegreich. „So regierte nun David über ganz Israel und übte Recht und Gerechtigkeit gegen sein ganzes Volk aus.“

Das sind die Tatsachen, die das Buch Samuel aus der Zeit des Kampfes gegen Aram und Edom und des Sieges über beide meldet. Weil an der Nordgrenze der Kampf gegen die Syrer wütete, glaubte der Edomite im Süden David mit seiner geringen Mannschaft überwältigen zu können. Da überließ Joab der Oberfeldherr, seinem Bruder Abischai den Kampf gegen Syrien und zog in Gilmärschen herbei seinem König zu Hilfe und Edom zum Untergange.

Dieses Auf- und Niederwogen der Gefühle von der untersten Stufe der Verzweiflung bis zur obersten Stufe der Siegesgewissheit, wie es mit dem Steigen und Sinken des Kriegsglücks in der Brust des Psalmisten Platz greift, ist's, das in diesem unserem Psalm 60 zum Ausdruck kommt.

Einteilung: 1—2: Überschrift — Gelegenheitsbezeichnung. — 3—7: Rückblick. Aus den Triummiern heraus die Heilung. Gegenüberstellung von Land und Volk in seinem Geschicke. Hier יין תרעלְה und da נם להתנוכם sowie hier הדעתה פצמותה und da רפה שבריה.

8—12: Die Verheißung und Erfüllung.

13—14: Schlusmoral und Vorsatz.

Einzelnes.

1. **שׁוֹשֵׁן עֲדוֹת** (סִוָּה בַּשׁוֹשָׁנָה) Die Midraschweisen beziehen diese Bezeichnung auf נֶמֶשׁ לְשׁוֹשָׁנָה (סִוָּה בַּשׁוֹשָׁנָה שְׁחִ'שׁ וְעֲדוֹת שְׁלַמְדָרִין) — Aram-naharaim hatte sich Jakob gegenüber auf den Schwur berufen, den Jakob dem Laban mit den Worten עַד הַגְּלָה הַזָּה geleistet, und gefragt: Seid ihr denn nicht Enkel Jakobs? David legte die Fragen den Sanhedrin vor, und diese antworteten: Aram hat zuerst den Schwur gebrochen, wie es heißt מלך מוֹאָב בְּלֵק (בְּנֵידָר כֶּבֶשׂ). Schopftim (כֶּבֶשׂ) und auch war ein Aramite (בְּנֵידָר כֶּבֶשׂ). Ebenso hielt Moab dem jüdischen Feldherrn das biblische Gebot entgegen: אל תִּזְעַר אֶת מוֹאָב. Doch das Sanhedrin entschied: הם פרצׂו אֶת חַנְדָּר תְּחִלָּה Sie haben zuerst den Baum durchbrochen,

das war eben damals als der König Moabs sich den Bileam holte, um יִשְׂרָאֵל zu flüchten.

Es ist sehr interessant zu sehen, wie friedliebend und schwurgetren die Philister, Moabiten und Aramiten und ihre Genossen sich hinstellten, sobald sie merkten, daß es ihnen an den Kragen ging.

Im Kampf gegen die Philister wird uns (II. Sam. 8) berichtet: וַיַּקְרֹב אֶת מַתָּג הָעֵמָה מִזְדָּחָרֶת וַיִּקְרֹב אֶל כָּל פָּלֶשֶׁתים „Zügelschnur“ aus der Hand der Philister, und damit ist die Hauptstadt gemeint, die gleichsam als Centrum der Regierung den Regenten die Zügelschnur bildete, an der das Land geleitet wurde.

Außerdem hat aber diese Bezeichnung noch einen politischen Beigeschmack. Sie weckt eine Reminiszenz, die den Philistern das Recht der Wiedervergeltung vor Augen rückt. Es bemerken nämlich die Weisen (פרק י' אליעזר) folgendes:

לְפִי שְׁכָרֶת יִצְחָק עַם פָּלֶשֶׁתים בְּרוּת שְׁנָא' וַיֹּאמֶר רָאוּ כִּי
הִי ה' עֶמֶק וְנָאֹמֵר תְּהִ נָא אֶלָּה מַה עֲשָׂה יִצְחָק כִּרְתָּה אֶתְמָה
הַחֲמוֹר שְׁה' רַכֵּב עַלְיוֹ וַיְנַתֵּן לְהֶם בְּרוּת שְׁבוּעָה וּכְשָׁמָלָךְ דָּוד רְצָחָה
לָבָא לְאַרְצָן פָּלֶשֶׁתִּים וְלֹא הִי יָכֹל מִפְנֵי הַשְׁבּוּעָה עַד שְׁלָקָה מֵהֶם אָוֹת
בְּרוּת שְׁבוּעָה יִצְחָק שְׁנָא' וַיֹּאמֶר אֶת מַתָּג הָעֵמָה מִזְדָּחָרֶת פָּלֶשֶׁתים. —

O, dieser Philisterkönig war sehr guädig gewesen gegen von dem er gesteht, daß Gott mit ihm ist. Da Gott mit dir ist, so findest du ja auch außerhalb meines Landes Platz und Nahrung und ein Heim und was sonst dem Menschen zu seiner Wohlfahrt nötig. Die ganze Welt steht dir offen, denn Gottes ist die Welt und mit dir ist Gott. Drum ziehe aus meinem Lande hinaus in die Welt. — Und ich will dich in Gnaden ziehen lassen, ohne dich tot zu schlagen. Auf Grund so großer Gnade wollen wir einen Eidesbund schließen, der dich stets daran erinnere, daß du mein Schuldner bist für all die Gnade. Von mir an ist Jizchak heimatlos und in der großen, freien Welt besitzt er ein Heim, so breit wie der Rücken seines Reittieres. Darum gibt er dem gütigen Abimelech als Zeichen des Schwures und Bündnisses — ein Stück der Zügelschnur, mit der er sein Tier lenkt — hinaus in die weite Welt, die ihm Abimelech so gütig als Heimat überläßt. Abimelech ahnte es nicht, daß David sich dieses Bündnisses und seines Zeichens, das einen Hohn auf die geheuchelte Freimüdigkeit bedeutet, erinnern, und den

פלשׁתִים eine andere „Zügelschnur“ wegnehmen werde. Das tat aber, indem er die Metropole נת eroberete.

3) גָּנְהַתְנוּ Nachdem Du uns verstoßen und zerstreut, zeigt Du uns noch weiter Dein Zürnen — das bedeutet uns, daß es für uns eine Wiederkehr geben soll. גָּנָה in verweslichem Sinne (הָאֲזִינָהוּ נָהָרֹות יְשֻׁעֵי יִתְּ וְ). Der Strom, der sein Bett verläßt und Morast zurückläßt, Versumpfung! פְּרִין=einreißen, Verlust der Einheit. יְוָתָאנָה ה' בַּי אָגָּנָה=schnauben gewöhnlich mit בַּי constr. wie (אַתָּה נָ). — Hier ist es bedeutsam ohne בַּי oder בְּנוּ, weil ja in גָּנְהַתְנוּ die Zersplitterung des Volkskörpers ausgedrückt ist. Es fehlt das Volk als solches, das dein Zorn treffen sollte. Allein es mahnt uns zur Rückkehr.

4) הַרְעִשְׁתָה Erschütterung und Zerstörung des Landes. Land und Volk sind in ihrem Geschick mit einander verbunden. רֶפֶה Heile die Brücke, denn es sinkt. Eine starke Hand ist nötig, die die auseinanderfallenden Volksteile, die Stämme, zusammenhält, sonst fällt das Land selbst auseinander, und kein jüdisches Staatswesen kann sich darauf gründen. Die Bekämpfung und Eroberung Mesopotamiens war zunächst Privateroberung des Königs. Im Talmud (8 נִיטָן) wird auch diese Eroberung בִּכּוֹשׁ יְהִיד genannt. Und dennoch hat כּוֹרִיא in wichtigen Beziehungen wie שְׁבִיעִית und ganz die Charaktereigenschaften von מַעַשֵּׂר selbst. In Rücksicht auf die private Natur des Krieges vielleicht lautet die Überschrift „בְּחִצּוֹתָיו“. — Zur Festigung seiner Königsmacht, mußte David dieses nördliche Grenzland כּוֹרִיא erobern. —

Bisher hatte die Zwiespältigkeit innerhalb der Stämme Israels an den angrenzenden Völkern besonders אָרָם, מוֹאָב, פְּלִשְׁתִים einen Rückhalt — wie sich dies im späteren Verlauf der Geschichte Israels bis ins Herodianische Zeitalter wiederholte. — Die Angliederung Arams und seine Unterjochung bedeutet eine Lockerung dieser unpatriotischen Beziehungen der שְׁבָרִים im Volke zu den Grenzfeinden. Darum vielleicht ist die Heilung der רֶפֶה hier (mit Verwechslung des א mit ה) durch רֶפֶה ausgedrückt.

מהו בחצותו את אָרָם נָהָרִים ואֶת אָרָם צוֹבָה? Im Midrasch heißt es: ר' יוחנן אמר שנTEL אָרָם נָהָרִים ונתן באָרָם צוֹבָה ואֶת אָרָם צוֹבָה נתן באָרָם נָהָרִים. —

Durch diese Überpflanzung — eine Schwächung des Nationalbewußtseins bis zur Auflösung der Selbständigkeit — den einen gegen den andern hezen — dies sagt das **בָּהֶזְטוֹתָם עַל הַ**, wie **בָּהֶזְטוֹתָם עַל הַ**.

לְמַעַן יְהִלְצֹן יְדִידֵיךְ? So werden die der Freundschaft Gewürdigten gerettet, daß sie sich nicht unter der „betäubten“ Menge verlieren. Die halten das **נָם** hoch, und die **יְדִידִים** sammeln sich unter demselben. **וְעַנְנָנוּ** **חַשְׁיֻעָה יְמִינְךָ** Laß deine Rechte heilbringend walten und antworte — erhöre uns — mich! Die „Rechte“ Gottes ist im Heileswirken zurückgezogen und ihr Sieg und ihre Herrlichkeit verdunkelt, wenn Israel als Volk gelähmt, starr das harte Unglück anschaut und seine Einzelglieder sich betäuben und taumeln. **עַמוֹּ אָנֹכִי בָּצָרָה**. Wenn das Panier Gottes, von **ירָאִים** getragen, hoch, frei in den Lüsten ragt, wird die Rechte Gottes **כְּכִילָה** frei. Mächtig tönt die Heilesbotschaft uns, und er tönt mir, der ich eins bin mit Gesamtisrael.

Eine Stelle aus der Besikta möge noch hier ihren Platz finden. Sie knüpft an unsern Vers **לְמַעַן יְהִלְצֹן** an und lehrt folgendes: Es sprach David vor dem Allheiligen: Warum sind all Deine Lieblinge umhergeworfen und ihre Unterdrücker pflegen der Ruhe? Darum haben die Weisen dem Gebete **רָצָה וְחַלְיצָנוּ** „begnadet und rüstet uns“ eine Stelle bestimmt im Tischgebet am Sabbat. Ferner sprach David vor dem Allheiligen: Warum werden Deine Lieblinge geschwächt, und ihre Bedrücker gewinnen an Stärke? Dementsprechend heißt es (Jes. 58, 11) „und deine Gebeine rüstet er mit Stärke“. (**כְּרֻכוֹת מִיחָה: רְשֵׁי וְתוֹסֵפָה**) Diese rätselhaft klingenden Aussprüche ergänzen einander. In Jes. 58 werden dem gedankens- und gemütslosen Fasten und Feiern am heiligen Tage (**יוֹהָה ב'**) die großen Gebote der Menschlichkeit gegenüber gestellt. Nur ein Fasten und Feiern, das mit der Betätigung der Menschenliebe eng verbunden ist, kann Gott gefallen. „Fürwahr dies ist ein Fasten, das mir gefällig: der Bosheit Ketten lösen, von der Bürde Last befreien; dem Gefesselten Freiheit geben und von der Schulter das Joch abreißen. — O brich dem Hungrigen dein Brot usw.“ Als Lohn dafür wird dort lichtes, wonniges Morgenrot und Heil für Körper und Seele verheißen: „Dann leitet dich der Ewige immerwährend, erquicht deinen Geist in dürrer Zeit und verleiht deinem Gebein neue, rüstende Kraft . . .“ (**וְעַצְמוֹתִיךְ יְהִלְיָנִים**). Und im Anschluß daran: „Wenn am Sabbat dein Fuß ruft, an meinem

heiligen Tage deine Gewerbe ruhen; wenn du den Sabbat Lust der Seele nennst . . . Dann findest du beim Ewigen deine Wonne . . ."

Im Lichte der prophetischen Verheißung erscheint die Arbeit der Woche, als Rüstung zur Feier des Sabbat. Noch mehr aber verleiht die Seelenstimmung am Sabbat die Rüstung zum edlen menschlichen Werke am Werkstage. Es gehört Stärke, Seelenstärke dazu, den am Sabbat errungenen großen Gewinn in die Woche herüber zu retten und ihn beim Ansturm des werktäglichen Interesses zu sichern, die Sabbatseele und den hohen Sabbatgeist im niedermärtz zielenden Wirken und Streben der Woche ausleben zu lassen. Gott verleiht diese rüstende Kraft. Indem Er dich am Sabbat in Feierkleider hüllt — (*הַלְבָשׁ אֹוֹתֶךָ מִחְלֹצָות (ובַּרְגֵּן)*) — gürtet er dich mit Kraft *עַצְמוֹתִיךְ יְהִלֵּין*. — So werden die Gotteslieblinge gerüstet und gerettet, wenn Lieblosigkeit sie zu Boden drücken will: *לְפָנָן יְהִלֵּן יְדִידָן*. — Daran wollten die Weisen die ihren Sabbat feiernden Gottbegnadeten erinnern, die nach genossenem Male mit dankerfülltem Herzen ruhen möchten und dabei mit König David klagen mögten: *רָחֵם נָא ה' א' עַל יִשְׂרָאֵל עַמְקָה לְמַה כִּל דָּרוּחָם לְנַטְּרֵף וּוּבָדְחָן נִיּוֹת* O, die Dich lieben und Dein Erbarmen anflehen — sie irren umher, und die Unterdrücker schwelgen in Ruhe; — daran wollten die Weisen dieses dankende, feiernde und klagende Israel erinnern, daß *שְׁבָתָה* Feier und Rüstung bedeutet. Sabbat gibt dem Geiste die Sammlung und verleiht Körper und Seele die nachwirkende Ruhe, die außer Israel keiner kennt und um die es innig fleht *רְצָחָה כְּלִינָנוּ ה' א' בַּיּוֹם הַשְׁבָתָה הַהִיא!*

9) *לִי גָּלְעָד* Der Umfang des inneren Besitzstandes wird skizzirt und Ephraim mit seinen Gebirgen als der Wall des Landes, als „die Wehr meines Hauptes“ bezeichnet.

10) *מוֹאָב סִיר רְחָצֵי* Moab und Edom in ihrer Botmäßigkeit, das moabitische Steppenland und Edom mit seinen Festungen sind dem heiligen Lande südlich vorgelagert, sie sind gut für den Eintrenden, daß er sich ihrer bediene als Waschgefäß oder als Türrinne (Raschi) und den Schuh darauf zu werfen vor seinem Eintritt ins — heilige Land. Nun triumphiere über mich Philistäa!

11) *מי יְוִילָנִי* Mit Hinweis auf II. Sam. 8, 3 wohl die feste Burg, die am erbaut, und die David erobern mußte, um die Grenze zu sichern. Dort in II. Sam. wird dieser Zug des Königs Hadareser als Veranlassung

des Krieges mit Aram dargestellt. מי נחני עד אָדוֹם diese Frage gibt auf die erste Frage מי יובילני Antwort, zum Unterschiede von יונחני oder יביאני bedeutet einen feierlichen Eingang, ein direktes Hinbringen (vgl. לְקַמּוֹת וְיָבוֹל שִׁיר לְמֹרָא) (12). Nun, wer mich kämpfend bis nach Edom geführt, der bringt mich schwappend, hingetragen (vgl. יְבָל מִים) in die belagerte Feste.

12) **חֲלָא אַתָּה א'** Mit dem Worte „ونחתנו“, wird der Zusammenhang mit dem Anfang des Ps. (3) „א' ונתתנו“ hergestellt. Mit:

13) **וּבְלִנִּי עַד וִשׁוֹא** wird auf geleitet, denn in diesem liegt der direkte Eingriff Gottes in das Menschen- und Nationengeschick. Gott bringt, trägt mich und nichtig ist des Menschen Hilfe und Sieg, wenn nicht **מצר עֹזֶת** vorhanden.

14) Die Schlußlehre: Nur mit Gott vollbringen wir die tapfere Tat, und nur Er allein tritt unsre Feinde nieder. Das steht, **לְלִמּוֹד**, in der Überschrift ist gerechtfertigt!

Kap. 61.

Allgemeines:

Nach רְדֵך begiebt sich der Psalm auf die Zeit, da König David von der Flucht vor seinem Sohne Absalon zurückkehrte. Es darf uns dabei nicht wundern, daß in diesem Psalm dieses Sohnes keine Erwähnung geschieht. Dasselbe ist der Fall in Kap. 3, wo doch der Aufschrift nach die Flucht vor בְּנֵו den historischen Hintergrund bildet. Auch dort ist von צָרִי, aber nicht von אֲבָשָׁלוֹם die Rede. Wir haben dies auch dort schon charakteristisch gefunden. —

In unserem Psalm 61 finden sich indessen Anhaltspunkte für die Annahme Rümichs, denn es ist eine Klage, die tief im Herzen des Vaters ruht und nicht in Worten auf die Lippen steigt.

Einzelnes:

3) **מִקְצָה** David war also nicht inmitten oder an der Spitze seiner Truppen. Das war aber sonst nie der Fall. Nur hier, dem Sohne gegenüber, blieb das siegreiche Schwert des Vaters in der Scheide.

בְּעִטָּף לְבִי Rührende Bezeichnung des verhüllten Schmerzes, des sich in sein Leid hüllenden Herzens. תִּפְלָה לְעַנִּי כִּי יַעֲטָף (Kap. 102). — בְּצָרוֹרָה. Hierin ist die ganze Hilflosigkeit des unglücklichen Vaters ausgedrückt.

6) כִּי (ב) Die persönliche Waltung Gottes. Meine Gelübde, den zu ihrer יְרוֹשָׁה zu verhelfen, hast Du erhört. — Und mein יְוָרֶשׁ — mein Sohn kann die יְרוֹשָׁה nicht erwarten!

7) יְמִים (ב) Die Tage des Königs vermehre Tag auf Tag und seine Jahre wie Geschlecht und Geschlecht. Jedes Geschlecht hat seinen eigenen Charakter, seine eigene Aufgabe. So die Jahre des Königs. Tag für Tag ein neues Geschenk. In seinen Jahren liegt die Summe der Tage und der Inhalt des Geschlechts. — Keine Laune — keine Tyrannie; — eine Fortdauer für Welten. Eine große, Gesamtaufgabe — und jeder Tag hat seine Einzelaufgabe, jeder Tag eine Mahnung an Einzelgelübde. Vor dem Jahre und dem Jahrhundert verschwindet nicht der Tag mit seinen Forderungen. König und Mensch. Vor dem Staatsmann darf der Mensch nicht weichen.

8) יְשַׁבּ עַילָּם (ב) Liebe und Wahrheit — als bestimmt zugemessene Gaben mögen sie den König bewachen. Vom Throne geht Liebe aus; — das ist gut. Vom Throne aus wird aber auch die Wahrheit geprägt; — das ist böse. Ist die Wahrheit nicht feststehend über König und Thron, so ist auch die Liebe eine zweifelhafte, nach subjektivem Ermeessen gewährte Gabe. So sind Wasserbäche Segen oder Zerstörung bringend, jenachdem wohin sie sich ergießen. — Gott leitet sie ins richtige Bett zum Segen für die Fluren. (Spr.)

9) זֶן (ב) So sei es. Auf die Ewigkeit sei mein Blick gerichtet, ihr sei mein Sang, der deinen Namen singt, geweiht, und was der Tag heut und mir als Gelübde abfordert füge sich der Ewigkeit an. Sang und Gelübde, freivillige Herzensgabe und strenges, aus der Selbstzucht erwachsendes Gebot — diese Harmonie soll mein Leben erfüllen!

כִּן אָזְמָה שֵׁמֶךְ לְעֵד לְשָׁמֵי נָדְרִי יוֹם יוֹם ! Den Blick auf die Ewigkeit, — dabei übersieht man oft die Forderung des Tages. Die Ewigkeit mit ihrer Lehre und den Pflichten, die sie uns auferlegt, sei aber eine Mahnerin, daß wir die uns nahe liegenden Pflichten erfüllen. Also זֶן: entsprechend הַסְדָּר וְאֲמָת so will ich auch meine Gelübde erfüllen.

Kap. 62.

Allgemeines:

Im vorigen Kapitel (61) haben wir versucht, einige Anhaltpunkte für die Auffassung des רְדִיק zu gewinnen, nach der dort

von der Zeit die Rede ist, in der David von der Flucht vor seinem Sohne אֶבְשָׁלוֹם zurückgekehrt. Wir haben gesehen, wie gerade dieses Kap. 61 ohne vom Thronerben zu reden, die Thronerbschaft berührt und für diese ein leitendes Prinzip aufstellt. Wir haben in der harmonischen Vereinigung von חִסְדָּךְ und אַמִּתָּה das Königsprogramm erkannt, das דָּוד vor seinen Thron hinstellt, jedem zur Warnung, der diesen Thron angreifen will, jedem zur Ermutigung, der diesen Thron nach dem Erblässer zu besteigen berufen ist.

In diesem Kapitel 62 nun hält der gelobende König an seinem Gelübde fest und wehrt alles ab, was sich der Erfüllung hindernd in den Weg stellt. Wie das so oft in der Fall, nimmt das Einzelleid unvermerkt die Gestalt des Gesamtleides an, und so ruft er in Vers 9 plötzlich: !בְּתוֹךְ כֵּן בְּכָל עַת עַם. Von da ab bis zum Schluß wird auch das Einzelleid mit dem so bezeichnend der Psalm begonnen zum Gesamtlied.

Die Weisen des Midrasch haben schon aus der Wahl des Instruments יְדוֹתָנוּ auf diese Tendenz geschlossen: עַל הַדְּרָתֹת וּלְלַהֲדִין הַגְּנוּרוּם עַל יִשְׂרָאֵל מַאוּכִים! — Demnach könnte dieses Kapitel unerschöpflich sein. — Vielleicht entspricht dieser Unerschöpflichkeit des Inhalts die kreisförmige Einteilung des Psalms. Mit V. 6 beginnt nämlich eine neue Variation des in V. 2 ausgesprochenen, oder vielmehr in Schweigen gehüllten Gedankens. V. 2 אַךְ אֵל אֵיךְ הוּא צוֹרִי... לֹא אָמוֹת רְכָה; V. 6 דָּמְתָה נְפָשִׁי נְפָשִׁי! אַךְ לְאַלְקִים; V. 3 אַךְ אֵיךְ הוּא צוֹרִי... לֹא אָמוֹת רְכָה; V. 5 אַךְ אֵיךְ הוּא צוֹרִי... לֹא אָמוֹת; V. 7 fast gleichlautend dann die in V. 10 gekennzeichnete Lüge בָּזָב "בָּנֵי אָדָם". Bei ihnen, den die Lüge und der Widerspruch zwischen Gedanke und Wort, zwischen Wort und Tat. Bei ihnen aber die Einheit auch in den scheinbaren Gegensätzen. Die Allgemeinheit ergänzt das Individuelle, und wieder erhebt sich das Individuum zum großen Gemeinzwelche. V. 12 der Ausgleich zwischen עַם und חִסְדָּךְ. Auch die Vergeltung ist חִסְדָּךְ — und damit schließt der Psalm.

Einzelnes:

2) אַךְ אֵיךְ הוּא צוֹרִי Nicht weniger als 6 mal kehrt unter den 12. V. dieses Ps. das Wörtchen "אַךְ", wieder! Es ist als das einschränkende „Teding“ „doch nur“ — die Schranke, die dem Gefühlsausbrüche wehrt. Dann ist's wieder das festlegende, alles übrige ausschließende Wort, das nach all dem stattgehabten innern Kämpfen

und Ringen das eine Ergebnis als das vom Verstände Ge sicherte und vom Gefühl für gut und wohlthuend befundene mit Namen nennt.

אָק! Das ist die Wache der Fürstin des Geistes „דְוִמֵּה“. Sie wehrt der vordringenden Rede und fordert das bestimmte, kurze Lösungswort. — **אַל אַ!** דְוִמֵּה נֶפְשִׁי. Zu Gott hin verharret meine Seele im Schweigen. Es ist nicht das Schweigen der ohnmächtigen, verzweifelten Enttägung, sondern das Schweigen, in das sich die beschwichtigte, zur Ruhe, weil zum sichern Hoffen, zur Zuversicht gekommene Seele hüllt. Die Seele schweigt, harrt zu Gott hin. Hierin unterscheidet sich Kap. 62 von Kap. 39. Dort war's das sich selbst aufgedrungene Schweigen, aus dem man das Knirschen der Ohnmacht heraus hört. חַם לְבִי בְּקָרְבֵי מִנּוֹב וּבְאָבִי נָעַכְתֵּר אָשָׁשׁ. Dort durchbricht die brennende Frage das Gehege des Schweigens: הַזְדִּינֵנִי הַ קָּצֵן (39, 5). Dort (39, 6) gibt die Selbstvernichtung und die ganze volle Nichtigkeit des Menschen und der Menschheit die Antwort auf die ungestüme Frage: **אָק בְּלַהֲבֵל בְּלַ אֲדָם**.

Hier, da die Seele in geklärter Ruhe stille Zwiesprache hält, lautet das Urteil nur: **אָק הַבְּלַבְנִי אָדָם בְּמַאוֹנִים לְעַלּוֹת חַמָּה** (62, 10) dies Urteil ist scharf, aber es ist abwägend und nicht in Bausch und Bogen absolut wegwerfend.

אָק אַל אַלְקִים דְוִמֵּה נֶפְשִׁי. Es liegt metaphysische Schulung — Selbstzucht in dieser Art von Seelentruhe und — Geistes-Schweigen. Unser König zeigt sie uns in seinem herrlichen im „Stufengesang“ ertönenden Selbstbekenntnis (Ps. 131). „Herr! Mein Sinn verstieg sich nie, nie fuhr mein Blick zu hoch, und nie verstieg ich mich in Dinge, die mir zu groß und zu wunderbar. Ließ ich nicht vielmehr in Stille verharren meine Seele und sie gleichen dem entwöhnten Säugling an seiner Mutter! Entwöhntem Säugling gleich war mir meine Seele! O Israel, vertrau dem Herrn, vertrau Ihm jetzt und bis ewig!“ Dem zu entwöhnenden Säugling verdoppelt die sorgsame Mutter ihre liebevolle Pflege; sie reicht ihm anstatt der Muttermilch — Mutterliebe und singt dazu ihr „Schweig Kindlein“. —

Der dürstenden Seele, dem nach der Lösung so vieler Rätsel suchenden Geiste muß so oft die Antwort, die durststillende Nahrung versagt bleiben und die Liebe muß sie ersezgen. So lernt die Seele demütig sein und schweigend hoffen. Und so lernt Israel schweigen und hoffen, hin zu seinem Gotte!

3) **מִמְנוּ יְשׁוֹעָתִי אֶיךָ הוּא צַרִּי** Hierß es in V. 2, so heißt es in V. 3. Nicht nur kommt von Ihm meine Hilfe, sondern Er ist meine Hilfe. Das ich Ihn denke, daß ich Ihn weiß — nahe weiß — das allein ist schon Hilfe **אַמְוֹת** משנבי לא רבָה! Er mein Zufluchtsort — ich kann nicht so gewaltig, so endlos wanken und stürzen.

4) **עַד אֲנֵה תְּהוֹתָתוֹ** Bis wann wollt ihr frevelhaft stürmen auf einen Mann, wollt ihr zerschmettern, ihr alle, als ob es eine morsche Wand, eine umgestoßene Ringmauer wäre? **עַד אֲנֵה תְּהוֹתָתוֹ** Bis wann — eigentlich bis wo hin? Was ist euer Ziel von **הַוּת בְּקָרְבָּם** = Unheil und im Pl. = Treibereien, Intrigen, eine Verbindung von Absicht und Tat, von moralischem und physischem Wirken zum Verderben. **אֶיךָ מִשְׁאָתָה יַעֲצֵז לְהִדֵּח!** Von seiner Erhabenheit zu Falle bringen. —

5) das wollten sie. — **אָךְ** Nur erst von der reinen Höhe in den Sumpf der Niedrigkeit herab, damit der Mann ihres Zornes mit ihnen, den Niedrigen, Gemeinen, auf gleichem Boden stehe. Dazu muß der „genehmigte Trug“ sein Schmeichelwort und seinen Segensgruß herleihen. — **יַרְצָו כֹּבֶב פְּנֵי יְרָכָו** Im Innern liegt das Kapital bereit, die entliehene Källe mit Brüche zu zahlen: **וּבְקָרְבָּם יַקְלִלוּ** Mit dem Munde des Truges (**כֹּבֶב**) segnen sie, und in ihrem Innern fluchen sie! Hiermit sind sie gezeichnet!

6) **אָךְ "הָוּא צַרִּי וְאָךְ לְאֱלֹקִים דּוֹמִי** — dies gleichsam die Antwort auf das **אָךְ מִשְׁאָתָה**. Vergebens euer Bestreben den Mann eures Hasses von seiner Höhe herab zu reißen. Die Hochwarte, auf der ich stehe, ist in Gottes besonderem Schutz.

7) Er ist und **לֹא אַמְוֹת** משנבי. Nicht nur mein Leben, auch meine Ehre ist bei Gott geborgen: **עַל אֵישׁ וּבְכָדֵי**

8) Hier ist **וּשׁוֹעָתִי מִשְׁנָבִי** in V. 3, hinzugefügt zu **כְּבוֹדִי**, denn es gilt, dem **אֶיךָ מִשְׁאָתָה** zu begegnen. Ihr wollt mich herabwürdigen. Ihr könnt es nicht, denn **עַל אֵיכָה כְּבוֹדִי**. Und wenn ich auch schwer gefehlt und irre gegangen, so habe ich mich doch zu meinem Gotte zurückgefunden, zu der moralischen Höhe hinauf, die unwandelbar fest, wie der von Gott fest gehaltene Fels **צָרָעֵז בְּאֱלֹקִים**.

9) **בְּתְחוּ כָּו בְּכָל עַת** Und nun der Aufruf an das Volk, an jedes Volk **שְׁפָכוּ לִפְנֵי לְבָכְבָם עַם**! und der Rat: vor Ihm das Herz auszuschütten, denn dieser Fels ist nicht unnahbar, dieser hoch

oben thronende Gott ist dem vollen, aufrichtigen Herzen nahe. Nahe ist Er dem **אִישׁ**, und dem **עַם**, dem Einzelnen und der Gesamtheit. !**אֶלְקִים מִהְכָה לֹנוּ כָלָה!** dieses **לֹנוּ** fäst sehr bedeutsam und **עַם אִישׁ** zusammen in den traulichen, tröstlichen Kreis des Gotteschutzes.

10 אֵךְ הַבָּל בְּנֵי אָדָם כֹּובֶן בְּנֵי אִישׁ בְּנָאָנִים לְעֲלוֹת (10) Und nun das letzte "אֵךְ" in diesen Kap., das Ergebnis der ganzen Betrachtung bietend. **כֹּובֶן** mit ihrem **הַבָּל** und mit ihren **בְּנֵי אִישׁ** — die Wege der Wahrheit! Wir wissen, daß mit **בְּנֵי אָדָם** eine tiefere soziale Schicht der Menschengesellschaft bezeichnet wird als mit **בְּנֵי אִישׁ**. **בְּנֵי אִישׁ** suchen die **בְּנֵי אִישׁ** durch allerlei konventionellen Trug zu einem Etwas zu machen. Wir haben oben Vers 5 gesehen, wie diese **בְּנֵי אִישׁ** bestrebt sind, teils das Erhabene zu sich herab zu ziehen und teils sich durch **כֹּובֶן** für etwas Höheres auszugeben oder selbst zu halten, die hohe Mauer sich neigen zu lassen, bis sie, niedergestürzt, zerstört, ihrem Fußtritte Raum gibt. Es schwiebt die Wage; Zug und Trug suchen die Wagschalen bald herabzudriicken, bald in die Höhe zu schnellen. Doch trotz aller Versuche, den **כֹּובֶן** als etwas dem gewöhnlichen **הַבָּל** übergeordnetes erscheinen zu lassen, **הַמִּתְהָרֵךְ**, sie gehören beide dem **הַבָּל** an, der grobe und der durch verfeinerte **כֹּובֶן** **הַבָּל!**

11 אַל תִּבְטֹחוּ בְּעַשֶּׂק וּבְנֵלָל תִּהְלֹל כִּי יָנוּב אַל תִּשְׁיוֹתֶל (11) Dem **תִּבְטֹחוּ** steht **אַל** gegenüber, und vor **תִּהְלֹל**, **כִּי** steht **כִּי** vor **יָנוּב**, **אַל** gegenübert stehend. **תִּשְׁיוֹתֶל** wird mit **אַל תִּהְלֹל** gewarnt und dabei auch jenes nicht vergessen, das durch **כֹּובֶן** eine Art idealen Kluffschwung nimmt. Dieses wird mit **הַיל כִּי יָנוּב** „die blühende Macht“ bezeichnet und durch **כֹּובֶן** abgewiesen. Wie treffend: der durch **כֹּובֶן** glorifizierte **הַבָּל** in eine Linie gestellt mit der zur Blüte gebrachten (rohen) Macht! Beide müssen euer Herz kalt lassen, denn das Herz hat kein Teil an ihnen. —

12 אַתָּה דְּבָר אֶיךָ. שְׁתִים זֹו שְׁמַעְתִּי כִּי זֹו לְאֶלְקִים : וְלֹךְ אֶיךָ חָסֵד (12) **אֶל אֶתְהָתָה תְּשִׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעַשְׁתָּה** Aus dem strengen Machtworte sollen wir zugleich Liebe heraus hören. Dadurch verlieren die Schickungen der Allmacht die niederschmetternde Wucht und die gegen diese Schickungen sich richtenden „Fragen“ ihre verwundenden Spitzen. Es wird der Seele leicht gemacht, dem allmächtigen Gottes zu zu hoffen und zu schweigen. **אֵךְ אֶל אֶיךָ. דָּבָרִתְהָ** **גַּפְשִׁי**. So wie das Wesen Gottes keinen Zwiespalt und keinen

Widerspruch kennt, so auch das Wesen der **תורה**, wenn auch ihre Bestimmungen manche Gegensätze zu enthalten scheinen. **כוּר עִשָּׂה אֶחָת** **אַיִלָּם;** **אַיְלָם מִצְוֹת צִיְצִית;** **דָוָחָה לֹא תַעֲשֵׂה** **אֶחָת אֶחָת;** **אַיְלָם;** **וְשֻׁמָּר בְּדָבָר אֶחָד נַאֲמָרָנוּ** und so alle die Fälle, in welchen **דָוָחָה** eintritt: **אַיְלָם;** **אַיְלָם;** **וְשֻׁמָּר עַם יְהִיד** und **עַם** auf Einzelnen und Volksgemeinschaft gilt dieses **אַיְלָם;** **אַיְלָם;** **וְשֻׁמָּרְתִּי אֶבֶות;** Was für die einzelnen gesprochen, gilt auch für das ihnen entstammende Volk, und was Gott dem Volke aufgetragen, hat für jeden Einzelnen seine der Einzelperson entsprechende Bedeutung. So rechtfertigt sich auch der Übergang vom vereinzelt dastehenden **דָוָחָה** zum **עַם**, den wir in Vers 9 kennen gelernt.

Die Gaben und Fähigkeiten sind dem **אִישׁ** von **ה'** mit zugemessen, und für den Gebrauch, den der **אִישׁ** von diesen verliehenen Gaben macht, ist er, der **אִישׁ**, verantwortlich.

Kap. 63.

Allgemeines:

David auf der Flucht vor Saul — um und um die Wüste **רִיחָן**; die Eltern in der Hand Moabs; — ein kleiner trübseliger Anhang verbleibt ihm; alle Qualen des durstenden Leibes und der gepeinigten Seele umstürmen ihn. Diesen Sturm übertönt wieder ein **מִזְמֹר קִינה**, wo wir erwarten.

Der Psalm zeigt uns den Sänger David in einer Idealität, zu der wir stammend emporblicken. Er ist von einer innigen Liebe zu Gott durchdrungen, die ihn alles vergessen macht, alles um ihn und in ihm. Und das ist wieder das Große an dieser Seelenstimmung, daß sie sich uns zu erkennen gibt, nicht nur wie sie ist, sondern auch wie sie geworden ist. Darin liegt ja der Zauber dieser Gehobenheit, daß sie Beispiel gebend uns erhebt. Von 1—10 sind nur wenige Verse. Doch sie genügen, uns zu begeisterten Lauschern des Sanges in der Wüste zu machen, der von Gottesliebe und Menschenadel singt!

10 und 11 trifft dann die niedrigen Feinde mit der Verachtung, die die Hoheit für die Niederträchtigkeit hat, und mit der vernichtenden Kälte, mit der die Stimme des Weltgerichts über den vorliegenden Fall das Urteil spricht. Wie David alles vergibt bis auf seinen Gott, so können wir vergessen, daß es David selbst ist, sein Leben

und sein Frieden, um die es sich handelt. Von 1—10 hören wir ein traurlich inniges Bekenntnis. Wir erhalten einen Einblick in das herrliche Innere des Sängers, der im Anschauen Gottes versunken, von der Außenwelt mit allem, was sie ihm Freundliches und Friedliches, ja mitsamt der Krone, die sie ihm zu bieten hat, absieht.

Erst Vers 10 wird diese in sich gefehrte Seele von einem „זהבָה“, das auf wunderbare Weise den Gegensatz kennzeichnet, aufgeschreckt. — Er widmet ihnen, den ungenannten Feinden, bloß einen Blick, ein Wort — doch diese sind vernichtend und lassen diese **חַבָּה** in **הָרֶץ** hinabsinken.

Vers 11 kennzeichnet das dunkle, verderbliche Wirken dieser ungenannten Wühler und Heuchler, die ihn (und das ist der König Saul), den sie auf David hetzen, ans Messer bringen möchten. — Jene Füchse — — die Füchse mögen sie holen!

Und nun Vers 12: die erhabene Regel für den erhabenen, der Heuchelei entrückten König, die den König auf seinen von Gott gehaltenen Thron und den Sänger auf seine ideale Höhe emporhebt.

Einzeln:

1) Die Kapitel 52, 54, 56, 57, 59, 60, die sämtlich auf die Flucht Davids vor Saul Bezug haben, tragen schon in der Überschrift die Angabe der besondern geschichtlichen Veranlassung. Hier heißt es: **בְּהִוּרָה בְּמִדְבָּר יְהוּדָה**. Vielleicht sollen wir im Folgenden die Gedanken lesen, die **דוד המלך** während der ganzen Zeit seines dortigen Aufenthaltes ständig beschäftigten, und die von den wechselnden Ereignissen nicht verändert wurden. Weist vielleicht darauf hin, daß sein „Dortsein“ inmitten an und für sich Zweck ist, abgesehen davon, daß dies seine Zuflucht vor **שָׁאוֹל** . . . Das beweist uns I. Sam. 22: **וַיַּאֲמַדֵּן נֶד הַגְּבִי אֶל דָוד לֹא תָשִׁיב בְּמִצְוָה לְךָ** . Das beweist uns I. Sam. 22: **וּבְאָתָה לְךָ אַרְצָן יְהוּדָה וַיַּלְךְ דָוד וַיָּבֹא יָעָר הַרְתָּה**. Das dürfte das einzige Mal sein, daß der eingegriffen in den Fluchtplan Davids und ihm den Ort angewiesen u. z. gewiß nicht ohne Grund gerade im Gebiete **יְהוּדָה**. — David sollte auch als Flüchtling seinem Lande nahe bleiben. David hatte solche von **הָנָה** ausgehende Weisung erwartet und darum zum Könige von Moab gesagt (V. 3) **יִצְאָנָה נָה אֶל אַרְצָן יְהוּדָה**. Und so erklärt sich auch V. 6, wo hervorgehoben ist: **וַיִּשְׁמַע שָׁאוֹל כִּי נָדוֹעַ דָוד אֲשֶׁר אָתָּה מִה וְעַשָּׂה לִי אֶלְקִים אֶנְגָּשִׂים אֲשֶׁר אָתָּה**. Saul vernahm, daß David und seine Leute

ausdrücklich bedeutet worden seien. Das reizte ihn noch mehr und stachelte ihn zu der Anrede an die „בְּנֵי יִמְנַי“.

All dies gibt dem Aufenthalte Davids in der Wüste eine besondere Wichtigkeit, und darum: בְּהַזְוֹרָנוּ בְּמִדְבָּר יְהוּדָה. Er war dort, weil er dort sein sollte.

אֱלֹקֶים אֱלֹי אַתָּה אֲשֶׁר־ךָ (2) Gott — mein Gott — Du! Die Etappen des sehnslüchtig Suchenden, die ihn seinem Ziele immer näher bringen. אֲשֶׁר־ךָ Dich suche ich, weil ich es muß. Du sprachst „Mich kann der Mensch nicht sehen und leben bleiben“! Ebenso aber kann der Mensch nicht leben und Dich nicht suchen!

אֲשֶׁר־ךָ Auf mein Suchen muß unausbleiblich ein Finden folgen, wie auf die Nacht der Morgen: שֶׁהָרָן. Es liegt auch eine Vertraulichkeit in diesem אֲשֶׁר־ךָ. „Früh morgens suche ich Dich“ — ohne Scheu, denn אֱלֹקֶים אֱלֹי אַתָּה אַתָּה. So im Jonatham: אָקוֹם בְּצִפְרָא קְדֻמָּן.

כַּן אָבְרָכְךָ בְּחִי וְכַן בְּקָדְשָׁךָ (3) . . . und decken, ergänzen sich. So wie mein Geist im Heiligtum Dich, mein Gott, erschaut, Deine Macht und Herrlichkeit zu erblicken, sie darin zu erblicken,

כַּן בְּטוּבָךְ (4) . . . daß deine Liebe, sie an sich, besser ist als die Wohltat, in der sie sich im Leben erweist, da wollten meine Lippen Dich lobpreisen, Dich, Deine unsagbare Macht, Ehre und Liebe Dein Wesen, ohne erst vom Dank für erhaltene Liebe und empfangene Wohltat dazu getrieben zu werden. — So war's dort בְּקָדְשָׁךָ in Schilo, bevor ich ins Leben hinaus trat und mir mein Gott der Macht und der Liebe im Leben begegnete. Dort durfte ich mich in das Wesen Gottes vertiefen, schauen, ohne zu prüfen, ahnen, hoffen, glauben, ohne im Leben die Probe darauf zu machen oder auch nur zu suchen. Dort war's die dürstende Seele, die sich am „Erschauten“ labte — und

כַּן אָבְרָכְךָ בְּחִי (5) all dies soll und wird mir das Leben bestätigen, die erschauete Herrlichkeit wird sich mir in der tatsächlichen Wirklichkeit bewahrheiten. So will ich Dich preisen in meinem Leben, da ich berufen werde als Mann zu vollbringen, was der Jüngling sich erschaut. — Bei deinem Namen hebe ich meine Hände auf. — Bei dem Namen, dem ich im קָדְשָׁךְ Jugendkraft zugeschworen habe, hast sich nun meine Hand zur erfüllenden, einlösenden Tat! — **כַּן בְּקָדְשָׁךְ לְרֹאֹתִי** — dort: und שְׁפָתִי und hier: **אַשְׁאָכְפִּי!**

6) כבַּי חָלֵב So wie das Datenleben durchgeisteigt wird aus dem קְדֻשָּׁה heraus, so dient das Leben wieder dazu, den Geist zu nähren. Die Erfahrung hebt die Schaffenskraft der Seele und bekleidet ihre Gebilde mit dem Kleide der Wirklichkeit. Das im Heiligtum Erschafte ist kein Schemen, sondern es wird, wie mit Fleisch und Blut ausgestattet, im Leben greifbar. Das ist חָלֵב וְדִשְׁן für נֶפֶשִׁי, die irdische Kost für mein geistig Sein. Und das ist's, was mein geistiges und mein leibliches Sein in ihrem harmonischen Einflang mir „als Jubelklänge auf die Lippen, als Preislied in den Mund gelegt“: וַיְשַׁפְּתִי רְנָנוֹת יְהָלֵל פִּי.

7) אֲס וּמְרָתִין Wenn ich Dein gedenke auf meiner Lagerstatt, so sinne ich in Dir bei der frühen Wache! Was in Vers 3 und 5 von קְדֻשָּׁה und הַיִּה gesagt ist, wiederholt sich in Vers 7 in יְצֻוּי und אַשְׁמָרוֹת. — Vom Traumleben spinnt sich ein Gedanke hinaus in die Wirklichkeit, hinein in die Frühwache der Tat, und dieser Gedanke denkt Dich' הַיִּה! Dort und hier (הַיִּה - קְדֻשָּׁה) — es liegt eine ganze Lebensperiode dazwischen. Der Jüngling hat's erschaut, und der Mann will's betätigen. Das Leben enthüllt seine wahre Gestalt, die die Jugendzeit mit ihrem poesieduftigen Schleier bedeckt hatte. Hier lösen sich Ahnung und Erfüllung in rascher Aufeinanderfolge ab, in der kurzen Zeitspanne zwischen Nacht und Morgen!

8) כִּי הִיְהָ David versetzt sich in die spätere Zukunft, da seine Rettung vollzogene Tatsache, עֹזְרָתָה, sein wird und er sich im Schatten Deiner Fittige sicher geborgen fühlt und jubelt. Dieser Jubelton dringt wieder aus dem קְדֻשָּׁה, von dem David bei seiner Lebensschau ausgegangen.

9) דְבָקָה נֶפֶשִׁי אַחֲרֵיךְ Eine Abhängigkeit der Seele, die sich in einem „Dir nach!“ fund gibt. בְּיַתְמָה יְמִינְךָ Ich fühle mich durch Deine Rechte gestützt. Nur so kann meine Seele unaufhörlich Dir, deinem Gesetze, deinem Willen nachstreben, nur darum, weil Du mich mit Deiner Rechten hältst, ergreifst und nicht lässt.

10) וְהַתְּשַׁוְּאָה (שׁוֹאָה) Das Wort שׁוֹאָה bedeutet ein Entsetzen eregendes, plötzlich eintretendes Geräusch, eine entsetzliche Öde. (איַבָּה) Jonathan kommentiert dies Wort mit תְּהִתְיוֹת אַרְיֵן לְקִבּוֹרָתָא parallel dem

Meine innig stille Seelenarbeit wollen sic, die Feinde, durch lärmende Verfolgung und Aufruhr unterbrechen. Sie möchten, daß ich, aus meinem Zusammenhange mit der göttlichen Fürsorge דְבָקָה

בְּ תִמְכָה נַפְשִׁי gerissen, mich allein, verlassen, verödet fühlte.
Grabesöde sei dafür ihr Teil!

11) **רְשִׁי יִנְרוּהוּ עַל יְדוֹ הָרֵב** Abweichend von **רְשִׁי** (der es von **נֶגֶד** = fließen, überschwemmen, ableitet und jeden der Feinde Davids als Objekt annimmt) nimmt es **נוֹר יוֹנָתָן** = Frucht und bezieht es auf **שָׁאוֹל** als Objekt. Sie setzen ihn (**שָׁאוֹל**) in Furcht (**דְּחַלָּא**) als ob das Schwert Davids gegen ihn gezückt wäre; — o, mögen sie den Füchsen zur Beute werden. **מִנְתָּ שׂוּלִים יְהִי**. „Sie“ setzen „ihn“ in Furcht. Personen sind nicht genannt, aber deutlich erkannt.

12) וְהַמְלָךְ יִשְׁמָחַ Das ist's ja, was dem am Verfolgungs-
wahn leidenden, trübsinnigen König לֹא שׁ fehlt. Des Königs Freude
in Gott und die offene Huldigung der Königstreuen. Es rühme
sich jeder frei, der sich dem König anschwört, denn geschlossen sei
der Mund der Lügneredner! Es komme Licht und Wahrheit in
diese wirren Verhältnisse, die der Mund des Verleumanders verdunkelt.
Wie rührend ist die Königshuldigung des Verfolgten, mit der dieser
sein Psalm ausklingt!

Auch der Midrasch hat die einfache Überschrift des Psalm 63
בְּהִיוֹתָנוּ בַמִּדְבָּר יְהוָה' auffällig gefunden und dazu bemerkt:

ושיה ה' בצד פקדוך צקון להש מוסך למו (ישע' כ"ז) אימתי ישראל מקדשין אותו? בזירה שנאמר (שמואל ב' כ"ב) בצד לי אקרוא ה' [זה פלא כי הלא דוד אמר פסוק זה על עצמו!!] כן דוד כשנכנס לזרה הי' מבקש להקב"ה שנא' (תהלים ג') מומר לדוד בברחו מפני שאל בכא הזופים בכוא דואן האדומי אף כאן מומר לדוד בהיותו בדבר יהוד' וכן הוא אומר (ק"ח) מן המצר קראתי יה ואומר יומ אדרא אני אליך אקרוא! (ילקוט).

Der Midrasch will sagen, daß dieses einfache "בְּהִוָּתָנוֹ", nicht minder bedeutsam sei als jene Stellen, an welchen die **ארה** und ihre Veranlassung ausdrücklich genannt sind.

Es dürfte in diesem eine Verschiebung der angeführten Stellen sein u. z. so, daß כָּן דָּוֹד . . . להקב'ה früher steht und dann שְׁנָא בְּצֵר לִי אַקְרָא ה' תְּהִלִּים folgt.

Kap. 64.

Allgemeines:

Die Weisen der Agada haben, wie dies schon "שׁ" bemerkt, diesem Psalm ein weites Ziel ausgesteckt. Der Psalm soll sich auf

den Propheten Daniel und das ihm von Gott bewiesene Wunder beziehen. Mehrere Ausdrücke, ja ganze Verse in diesem Psalm sind in der Tat geeignet, uns an diese hochbedeutende Zeit der Wunder zu erinnern. Es wäre dies auch nicht das einzige Mal, daß unser gotbegnadeter Sänger einen prophetischen Blick in die Zukunft getan und das Geschick seiner späten Enkel erschaut hätte, ein Geschick, das auf das Geschick des ganzen Volkes mächtig wirkenden Einfluß haben sollte. War es ja auch dem Enkel unseres Königs David, dem Könige Chistija, durch יִשְׁעֵי verkündet worden: וּבָנֶיךָ אֲשֶׁר הַוָּלִיד יִקְרֹה וְהִי כָּרוֹסִים בְּהַכְלָל מֶלֶךְ בָּבֶל „Und von deinen Söhnen, die du zeugen wirst, werden sie nehmen, daß sie Hofbeamten seien im Palaste des Königs von Babel“ (Jes. 39), womit nach dem Ausprache der Weisen דָנִיאֵל הָנָגֵן gemeint waren. Warum sollte nun nicht schon dem königlichen Urahn David dieselbe Kunde geworden sein können? Trotzdem aber wird es uns erlaubt, ja im Interesse der schönen Algada selbst geboten sein, nach gewissen im einfachen פְשָׁת gelegenen historischen Tatsachen und psychologischen Momenten zu suchen, die den Algadisten bei ihrer in die Zeiträume so weit und mit so großer Freiheit hinaus greifenden Auslegung des פְשָׁת-Wortes zu Ausgangspunkten gedient haben möchten. Wie überall, wo neben dem einfachen Wort Sinn, noch eine tendenziöse, mehr symbolische Aussäffung, דָרוּשׁ, Platz greift, ist auch hier mit Aufrechthaltung des Salzes פְשָׁטוֹן אין מִקְרָא יוֹצֵא מִידֵי פְשָׁטוֹן das Recht der דָרוּשׁ-mäßigen Aussäffung auf ihre innere Beziehung zu prüfen.

Was hat nun die Lebensgeschichte des Psalmlisten mit der seines späten Urenkels, des „köstlichen Mannes“ Daniel, דָנִיאֵל אִישׁ חַבְדָּות, mit einander gemein?

Welche Ähnlichkeit können wir entdecken zwischen der Beziehung Davids zu König Saul und der Daniels zum König Darius? und worin gleichen sich die bösen, feindlichen Bestrebungen hier und dort?

Daniel wurde zuerst von den erobernden Königen von Babylonien und dann von dem mächtigern medischen König an den königlichen Hof gezogen, mit Liebe ausgezeichnet und mit Liebeszeichen überhäuft. Er war jung an Jahren und alt an Weisheit. Er diente treu dem König, der ihm sein Vertrauen geschenkt und ihn zum Fürsten und Mitverwalter des gewaltigen persisch-babylonischen Reiches gemacht hatte. Dabei war Daniel von heißen

Liebe erfüllt zum Lande der Väter, zum heiligen Lande, in dem Gott auf Zion thronte, „und die Fenster seines Obergemachses waren geöffnet gegen Jeruscholaim hin. Da betete er dreimal des Tages“, und sein Geist weilte auf dem heiligen Boden, auf dem einst Israels Propheten wandelten, wo Gott die Könige aus dem Stämme Juda eingesetzt und wo Davidische Gesänge erklingen bei geweihtem Harfenklang. —

Darius, der gewaltige Despot, zeigte Demut vor dem einzigen erhabenen Gottes, der den Thron Nebukadnezars und Belsazars zertrümmert und auf den Trümmern den Thron seines Vaters und seinen eigenen aufgerichtet hatte. Dieser Darius soll ja der Sohn der מלכה אסתר כדר עולם (נמ' ר'יה' פ'ק) Allein diese Demut war der angeborenen Despotennatur abgerungen, und das Bekenntnis des einig einzigen Gottes war immerhin getrübt von der althergebrachten und ererbten Scheu vor den Göttern, vor dem herrschenden Staatskultus und seinen mächtigen Dienern. Aus dem Zwiespalte zwischen der reinen unbeweglichen Wahrheit und dem dynastischen Interesse, zwischen dem Glauben an einen Gott und der Vielgötterei ging hervor der Zwiespalt in der Seele, im Glauben und Meinen, im Denken und Handeln des Königs. Vor dem einzigen erhabenen Gottes hatte sich der König wie der gemeinste Mann zu beugen. In der Reihe der Götter aber blieb für den König der Sitz eines Gottes oder Halbgottes frei. Was Wunder, daß der stolze Perse auf Babylons Thron zuweilen nach diesem Göttersitz sehnsucht empfand. —

Nur aus diesem zwiespältigen Wesen im Charakter des Königs erklärt sich der im Buche Daniel Kap. 6 berichtete Vorgang, der sonst als ein psychologisches Rätsel erscheint.

Daniel, der im Namen des lebendigen Gottes dem König Belsazar aus dem „Mene Mene Thekel Upharsin“ das Vernichtungsurteil herausgelesen und von Belsazar mit dem Purpur bekleidet worden war — dieser Daniel wurde von Darius zum Fürsten über ein Drittel seines ungeheuren Reiches eingesetzt und dafür natürlich von den eingeborenen Satrapen und Hofschenzern glühend gehasst. Da nun aber Daniel bei seiner großen Königstreue und tadellosen Führung nicht beizukommen war, erfanden die neidischen Feinde ein teuflisches Mittel zu seiner Vernichtung.

„Die Fürsten und Satrapen stürmten ein bei dem König, und also sprachen sie zu ihm: Der König Darius lebe ewig! Es haben sich beraten alle Fürsten des Reiches, Vorsteher und Satrapen, Räte und Paschas, eine königliche Verordnung festzusezen und ein strenges Verbot, daß jedermann, der etwas bitten wird, sei es von einem Gott oder einem Sterblichen, binnen dreizig Tage, außer von Dir, o König! in die Löwengrube geworfen werden soll. Dennoch, o König! bestätige dies Verbot und unterzeichne die Schrift, damit sie unwiderruflich werde nach dem Gesetze Medieus und Persiens, das unabänderlich ist. Demzufolge unterzeichnete König Darius Schrift und Verbot“.

Daniel erfuhr von diesem offenbar auf ihn gezielten Streich und fuhr fort, in seinem Hämmlein den ewigen Gott Israels anzubeten. Das verrieten die Satrapen und Räte dem König und forderten von ihm, daß der Blutbefehl vollzogen werde an diesem Sohne der Verbannung Judäas, der weder auf den König noch auf sein Verbot achtete. Und der König, betrübt zwar über das dem treuen Daniel bevorstehende grauenhafte Geschick, ließ Daniel in die Löwengrube werfen, ließ einen Stein auf die Öffnung der Grube legen, und drückte sein königliches Siegel darauf. Dazu sprach er mit innerer Ergriffenheit zu Daniel: „Dein Gott, dem du unausgesetzt gedient — Er möge dich retten!“

Und die Schrift berichtet dann noch, wie der König dieselbe Nacht keine Ruhe fand, wie er sich Speise und Trank versagte und wie er früh morgens zur Löwengrube eilte, und in die Grube hinabrief mit kläglicher Stimme und sprach: Daniel! Knecht des lebendigen Gottes, konnte der Gott, dem Du beständig gedient, von den Löwen dich erretten?“ Die Schrift berichtet dann auch von der wunderbaren Rettung Daniels, von der Freude des Königs und seinem Strafgerichte an den verräterischen Fürsten und Satrapen.

Wir aber staunen nicht nur über das Wunder, das der allmächtige Wundertäter geübt, sondern auch über den Widerspruch im Fühlen und Handeln jenes Königs, der in demselben Momente den Namen des lebendigen, einzigen Gottes aufruft, in dem er sich an die Stelle eines Gottes setzt und den Knecht des lebendigen Gottes den Löwen zum Fraße vorsezzen läßt. Wir sehen, wie Darius die Öffnung der Löwengrube mit seinem Siegelringe versiegelt und errinnern uns an den Siegelring, mit dem der Vater des Darius,

nämlich אֲחַשּׁוֹרִישׁ, die blutigen Edikte versiegelte, die gegen וְשָׁתֵּי, dann gegen ganz יִשְׂרָאֵל und dann wieder gegen Haman gerichtet waren.

Unser Staunen weicht aber, wenn wir uns gegenwärtig halten die zwiespältige Natur dieses Königs. Wie dort in der Löwengrube die Tiere der Wildnis auf ihr Opfer lauerten, so gab es in diesem Königsscharakter bei allem Edelmuth und frommen Sinn dennoch ein dunkles Versteck, in dem Bestien auf der Lauer lagen: Reid, Götterwahn und Menschenstolz! Das Knie beugt sich vor dem Allmächtigen, und der Mund spricht das Tyrannenwort, der lebendige Gott ist König und Ormuzd und Ahriman krönen ihren Sklaven! Dazu die Satrapen und Räte, die die Bestien im Verstecke reizen und den Göttern der Finsternis mitsamt ihrem verwöhnten Liebling Weihrauch streuen!

So erklärt sich uns dieses Rätsel im Buche Daniel. — Und so erklärt sich uns das rätselhafte Verhalten Sauls gegen David.

König Saul war eine prachtvolle Königsgestalt. Er überragte das ganze Volk um Haupteslänge und brachte den Trägern der תורה eine geradezu rührende Achtung und Liebe entgegen. Es wird im Talmud von Saul berichtet, daß er jeden תלמיד חכם, der zu ihm zur Audienz kam, vom Throne aus entgegenschritt, um ihn auf die Stirn zu küssen. Und dieser selbe König Saul ließ die sämtlichen Priester in der Priesterstadt נוב bis auf einen niedermehzeln.

Saul zeigte bei all seinem Heldenmut dem Volke gegenüber eine demutsvolle Nachgiebigkeit, die ihm der Prophet zum Vorwurfe machte, indem er sprach: אֵם קָטָן אַתָּה בְּעִינֵיךְ רָאשׁ שְׁבָטִי יִשְׂרָאֵל אַתָּה!

Und dann tritt in ihm wieder der Tyrann hervor, der seinem treuesten Diener, seinem Tochtermann David, seine Triumphe nicht gönnt und es nicht verschmerzen kann, daß das Volk David die „Zehntausend“ und ihm, dem König, nur die „Tausend“ zuschreibt. — Im Verhalten Sauls zu David tritt ebenfalls der schärfste Kontrast hervor. Bald nennt er ihn gerührt und ergriffen seinen lieben Sohn, und dann wirft er mit der Lanze nach ihm, um ihn zu durchbohren, und verfolgt ihn bis in das Innere der Erde, in Höhlen und Felsgeklüfte. — Gegen das Prophetentum lehnt sich Saul auf, indem er seine Boten entsendet, um David von Samuel hinwegzuholen, doch unterwegs verwandeln sich die Boten in Wahrsager, und er, Saul selbst, vertauscht sein Kleid mit einem Prophetenmantel und

fängt an wahrzusagen, so daß man auf der Straße ausruft: **הַנּוּ שָׁאֹל בְּנֵי־אִים**. Gegen die Zauberer und Totenbeschwörer hat Saul ein strenges Verbot erlassen, demzufolge jeder Übertretende dem Tod verfallen sollte, und siehe, in der merkwürdigen Nacht von „En dor“ finden wir den verkleideten König selbst als späten Kunden bei der Meisterin der Totenbeschwörung. —

Es kommt uns dabei das Gefühl, als ob derselbe König, der die Geister der Unterwelt in ihre Gräber verschlossen und auf die Mündung in einem Blutedift den schweren Stein mit dem königlichen Siegel darauf hingelegt — als ob dieser König sein Siegel bricht und den Stein weghebt, damit die Geister erscheinen. Dieses Gefühl überkommt uns, wenn wir in Endor den Geist des Propheten Samuel dem Wahrsager Saul mit seinem ernsten Vorwurfe gegenüber sehen. So fühlen wir, und wir fragen uns unwillkürlich: Haben wir da nicht ein Vorbild jenes späteren Königs Darius vor uns, wie er den Stein von der Löwengrube entsiegelt und hinweghebt.

Ähnliches mögen die Weisen des Midrasch gefühlt haben, wenn sie der scheinbar so naiven Frage: „**מַהוּן הַיּוּ אֲבָנוֹת בָּבֶל?**“ Hat es denn Steine in Babel gegeben? die scheinbar fast kindisch naive Antwort folgen lassen: **אָבֵן פְּרָחָה מֵאַי וּבָאָה לְבָבֶל.** — Der Stein kam von Palästina aus hingeflogen! — — — — —

Einzelnus.

קוֹלִי בְשִׁיחִי (2) Ich möchte bezweifeln, daß die Grundbedeutung = „Wachsen“ und das Gebet als das „emporwachsende Gemüt“ aufzufassen sei wie in **וַיְשִׁיחַ טְרַם יְצָמָה** — (Hirsch). Vielmehr ist Strauch und Busch als das die Lust bewegende, Säuseln und Flüstern Erzeugende in der Natur dargestellt.

Aus der leisen Klage heraus hört Du meine Stimme. In solch leises Flüstern kleidet sich das Bangen vor dem Feinde — bewahre mein Leben davor, denn im Gefühl der Bangigkeit kaum Leben sich nicht entfalten. **מִרְגַּשְׁתָ פָעֵלִי אָנָ מסּוֹרְמָרָעִים** wird in 4 und 5 ausgeführt und ebenso in 6 und 7 psychologisch vertieft. **רִנְשָׁת פֵאַסְ סּוֹד מְרֻעִים** ist Leitmotiv ihrer Denk- und Handlungsweise. Wir wissen, daß den prinzipiellen Feind (zum Unterschied von **שׂוֹנָא**) bedeutet.

4) Ist im perf. gehalten: **דָרְכוּ**, **שָׁנָנוּ**, während in

6) fut. angewendet wird: **יִזְהֹקְנוּ**, **יִסְפְּרוּ** und ebenso

7) fut. יְהִפְשׁוּ. — So pflegen sie es zu tun, das ist ihre Methode, bis sie es für gelungen halten und dies durch **חַמֵּן!** ausdrücken. — Die böse Sache muß erst als berechtigt hingestellt, dem eigenen sich sträubenden Gewissen und dem gesunden Urteil aufgenötigt werden. Das Böse muß **חָזַקְנָה**, ein gewisses usuelles Recht gewinnen. Dann wird weiter gearbeitet.

8) חַנְןָ פָתָם macht all die Berechnungen zu Schanden. Sie selbst sind die Urheber ihrer Schläge **חַיְנוּ מִכּוֹתָם**. So sehr auch die hereinbrechenden Auflagenwirkungen als plötzliche, unvorbereitet erscheinen, sind sie dennoch im Innern der **פָעַלִי אָנוּ**, selbst vorbereitet.

9) וַיְכִשְׁלִיחֵו Ihre Zunge macht sie übereinander straucheln. Im **סָוד מְרוּעִים** verraten sie einander das böse Gewissen, und jeder entdeckt am Genossen den innern Unwert, und es schaudern alle zurück, die sie und ihr Gebahren sehen. Das henchlerische Wort kann das Häßliche und Verächtliche der Tat nicht verdecken.

10) וַיַּרְא Das Entsetzen, das die Freveltat und die Strafe der Täter erzegen, löst die Zunge zu dem Bekenntnis: es ist Gottes Werk! Und ist dies erst zum Bewußtsein der Menschen gekommen, so lernen diese auch das göttliche Wirken in den einzelnen Handlungen begreifen. Im **פָעַל אֲלֹדִים** findet sich die Begründung für das seiner Zeit nicht verstandene, oft auch nicht beachtete **מִעְשָׁהוּ**, das aber, wohlverstanden, für dies **פָעַל** notwendig war.

11) יְשַׁבֵּחַ צָדִיק (ב) Nicht des Falles der **פָעַלִי אָנוּ**, sondern der allgemeinen Gotteserkenntnis, die dieser Fall bei den Menschen hervorgerufen, freut sich der **צָדִיק**. Er findet mit Gemügtuung sein eigenes Lebensprinzip bewährt. Mit **חַנְןָ** freut sich der **צָדִיק** und fühlt sich bei Ihm geborgen. Und auch die einfachen schlichten Menschen, die in Herzensgeradheit wandeln, ohne von den sie leitenden Prinzipien sich Rechenschaft geben zu können, auch sie dürfen ange-sichts solcher Ränke der **פָעַלִי אָנוּ** und ihrer Folgen sich der eigenen Herzenseinsalt rühmen, die sie vor der Gemeinschaft mit **פָעַלִי אָנוּ** bewahrt. —

Kap. 65.

Allgemeines.

Unser Psalm trägt die schönen Zeichen eines Dank- und Friedensliedes an sich. Er ist wahrscheinlich in einer der glücklichen Friedenspausen gefingigen, die auf harte Kämpfe gegen die feindlichen Völker

um und um gefolgt war. Was mag dieser Pause und diesem Liede vorangegangen sein? Wie viel Blut ist geslossen, wie viel blühendes Menschenleben ist vernichtet. Und auch das Naturleben war still gestanden. Feld und Flur lagen verödet, denn es fehlte der Mann am Pflug und das Saatkorn im Schlauch. Draußen das Schwert und drinnen Hunger und Krankheit, sie taten ihr Werk, und Tod und Verderben hielten reiche Leute.

Doch nun ist der Friede wieder eingezogen in Israels Stadt und Land. Die Kämpfer, ihren König an ihrer Spitze, haben den Frieden heimgebracht in die verlassenen Zelte, in die Stätten des Fleisches und auf die Fluren des Segens. Der Friedenshauch belebt alles und verschönt alles, indem er es versöhnt. Jetzt wird wieder der Schnitter und der Winzer seine Stimme erheben und sein Hallelujah rufen. Alles wird sprießen und wachsen und den Menschen nähren und erfreuen zu Gottes Lob und Preis, zum Lobpreise Gottes, der auf Zion thront! — Diesem erhabenen Gotte singt der große gefrönte Sohn Zions sein Psalmlied.

Stille Ergebung, Schweigen, Herzensgelübbe und Gebet — das sind die Grundtöne im Friedenspsalm, mit dem der seiner Sünde entzückte Mensch sich huldigend seinem Gotte nähert. Wer dessen würdig, den wird Gott erwählen und in seinen Vorhof laden, daß er sich sättige am Genusse des wahrhaft Guten und Heiligen.

„Wer dessen würdig“. Es klingt der Seufzer durch, daß ja der Mensch so leicht dessen unwürdig sein könne durch all die „Unlässe zu Vergehen“ und durch Verbrechen, die nur Gott verzeihen kann (V. 4). Dieser Seufzer fehlt im David'schen Liede selten. Er trifft bei uns auf Verständnisinnigkeit. So können auch wir seufzen. Wir stehen hierin mit unserem König auf der gleichen Stufe, und das gerade ist's, was uns seine Gestalt so lieblich rührend, und sein inneres Wesen so anziehend, so menschlich wert und teuer macht, bis wir aus dem Psalm all die Himmelsstimmen heraushören, die uns mitten in die ewigen Friedenschöre hinein versetzen. — Der Psalm beginnt mit der an den „Gott Zions“ gerichteten Huldigung: לְדִמְיה תַהֲלֵה „Dir ist Schweigen — Lob!“ und schließt mit dem Wonnegruß: יְהִדוּעָה אֶת יִשְׂרָאֵל „Alles jauchze, alles singe!“ Vom Berge Zion herab pflanzt sich der Jubel fort über gesegnete Tristen, auf welchen Lämmer weiden, und über triefende Auen der Wüste, die die Spuren der dahin ziehenden

Gottesgnade zeigen. — Schweigend grüßt der König sein Zion und seinen Gott auf Zion, und in dies Schweigen fällt eine gottgesegnete Welt, fallen Völkermengen, Meereswogen, Wälder und Täler mit ihrem Zauchzen ein.

Wie der in der Brust zurückgehaltene schweigende Lobgesang am besten und würdigsten Gottes unaussprechliches Lob singt in der Sprache ungestillter, unendlicher Sehnsucht und innern, nach Ausdruck ringenden Gebets (V. 2—5), so ist's wieder das erhabene, des Gottespruches gewärtige Schweigen der Natur, das den Menschen feierlich stimmt und zur ehrfurchtsvollen Gottesanbetung zwingt. Die nach dem Toben gebändigten Meere und die an ihre Wurzel fest gelegten Berge mit ihrem reinen, stillen Windhauch und ihrem aus tiefen Gründen herauf dringenden Säuseln — diese Lieblichkeit, in die sich das Gewaltige, Furchtbare kleidet, kündet in all den „Furchtbarkeiten“ die Liebe: נוראות בצדך, den Gott der Liebe und des Rechts, der uns antwortet auf die unausgesprochene Frage und zurückgedrängte Klage.

Der Zionsänger schweigt und — singt sein Schweigen hinaus. — Schweigend und beschwichtigend — ruft der Allmächtige in stillen Ozeanen und stummen emporstarrenden Bergen wie in lachenden Auen im Menschen das Bewußtsein wach: Gott! bis sich das eine Wort vom Vanne löst und die ganze auflauchzende Natur und die ganze Menschheit das eine Wort aufnimmt und von einem Ende der Welt bis zum andern Ende trägt: Gott!

Naturgemäß bezeichnet für uns dieses נוראות בצדך in Vers 6 den Wendepunkt im Psalm.

Hier vernehmen wir von Zion herab die „Antwort“ auf den nach Zion hinauf gedrungenen Ruf. Hier klingen die herrlichen Akkorde zusammen zur harmonischen Friedensfeier, zur überwältigenden Gottesfeier. Hierin besteht die Tendenz unseres Psalms.

Einzelnes:

2) לְדִמְיהָ נֶדר Schweigen und geloben, und דִמְיהָ sind Gegenfäße. Allein das stillschweigende Erharren der Zeit, in der das Hochziel Israels sich erheben soll, das Hoffen auf Zion und das Zionshaus, in dem Gott wohnt, ist selbst ein Gelöbnis. Dieses Gelöbnis hat unser König David fortwährend erfüllt, und er hat auch, das Werk seines Sohnes Salomo vorbereitend, den Boden

geschaffen, auf dem das Haus stehen könnte für den Gott auf Zion. Was Zeiten und Geschlechter verschwiegen zur Reife bringen ist Erfüllung des Gelübdes, das Israels König sich selbst und seinem Gottes gelobt hat.

וְלֹךְ יִשְׁלָם נֶדֶר Mit dem Worte **וְלֹךְ** wird das folgende mit dem vorausgegangenen **נֶדֶר** in eine kausale Beziehung gesetzt. **יִשְׁלָם** ist futurum in pass. Form und drückt den in der Natur der Sache begründeten Vorgang aus. Es muß so kommen, und es wird so kommen im Laufe der kommenden Zeit.

Wir wissen, daß „Geloben“ liegt nicht im Geiste des Judentums, und unsere Weisen haben den Lippenschwören und Versprechungen, die den menschlichen Gutschlüß in Fesseln schlagen — eine Fessel ausgelegt. Allein der in **דְּמִיחָה**, in Schweigen gehüllte, auf dem Grunde des Herzens ruhende Vorsatz ist ein Heiligtum, das aus des Herzens Tiefe hinaus ragt ins Leben und durch des Menschen Tatkraft lebendig und wirklich werden will.

Nach der Auffassung Kimchi's hat unser Sänger die Zeiten des Galuth im Auge und vertröstet die in ergebener Duldung Hoffenden auf jene Zeit, da der „Gott in Zion“ die zerstreuten sammeln und ihnen gestatten wird, auf den heiligen Altar die Gaben ihrer Gelübde niederzulegen. Auch nach dieser Auffassung feiert der Psalm den Frieden — den einstigen Weltfrieden!

3) **תְּפִלָּה שְׁמַע** Nicht allein das Gebet, das sich dem Menschen entringt, dringt zu Dir; der Mensch selbst, Fleisch wie er ist, kann bis an Dich gelangen, ja mit **כָּל** sind alle Kreaturen eingeschlossen, auch jene, deren Gebet ein Naturlaut ist. Sie alle dürfen kommen **יְבָאוּ**, denn Du hörst das Gebet und verstehst den Dich rufenden Laut.

4) **דְּבָרֵי עֲנוֹת כָּל בָּשָׂר יְבָאוּ** Wie in Vers 3 in **דְּבָרֵי עֲנוֹת** sich das Einzelwesen zur Weltgesamtheit verallgemeinert und dieser Übergang durch die Doppelform von sing. und plur. auch grammatisch angedeutet ist, so wird auch hier die Sühnebedürftigkeit zuerst vom Einzelnen: **נָבָרוּ מִנִּי** und dann von der Gesamtheit behauptet: **פְּשֻׁעָם**. Dieser Einzelne ist David selbst. Er hat die Macht der Sündenlässe, **דְּבָרֵי עֲנוֹת**, kennen und fürchten gelernt. Er weiß sich fehlender Mensch mit den andern Menschen allen und erhofft für sie alle Gottes gnadenvolle Sühne.

5) **אָשֶׁר תִּבְחַر** Der Mann, den Gott schon als Jüngling zum König seines Volkes erwählt, der hierauf die größten Anstrengungen machen mußte, sein ganzes inneres Wesen mit der hohen Aufgabe, für die er erwählt worden, in Einklang und sich selbst mit seiner sittlichen Kraft und seinem geistigen Vermögen in die Nähe des von Gott gewollten Ziels und der von Ihm geforderten Reinheit und Vollkommenheit, also sich selbst in die Nähe Gottes zu bringen — dieser Mann hatte es erfahren, daß all die Anstrengungen den Sieg über Leidenschaft und Lockung den Sieg über דְּבָרֵי עֲוֹנָת — nicht verbürgen, und er konnte mit Recht sagen: Heil dem, den Du, o Gott erwählst und auch Dir näherst, so daß ihm Kampf und Selbstüberwindung erspart bleiben. Unsere Weisen haben diesen Maßstab des **תִּבְחַר** und **תִּקְרַב** an den Lebenslauf unserer Ahnen angelegt und haben nur eine Lebensgröße in der Reihe der von Gott erwählten Männer gefunden, auf die der Maßstab paßt:
אָהָרָן הַכֹּהֵן. (S. Falzut zu St.)

Bei diesem Gott nahe gebrachten Hohepriester und bei jedem ihm nachstrebenden Nachfolger bewahrheitete sich auch das ישׁוּרִין, "חֲזִירָה", denn Deine Höfe waren ihm eine Wohnstätte, in der sich seine Kräfte in reiner Weihen segensreich entfalten durften.

Wir blicken auf zu dem Gott nahen Gotterwählten und wollen, wenn auch dem heiligen Haushalte Gottes auf Erden ferner stehend, uns dennoch sättigen vom Gute Deines Hauses.

Nach der oben erwähnten Auffassung dieses Psalms als einem Gruß innigen Verständnisses und Trostes an die im Galuth umherziehenden, wird wohl dieses "asher tibhar", den Glücklichen gelten, die einst als Erlöste in die Heimat ziehen und den Berg Zion betreten. Jeden Einzelnen dieser Heimkehrenden grüßt das Psalmlied mit seinem "asher", und dann stellt sich der Psalmist, der König, mit der Gesamtheit Israels in die Reihe der Beglückten. Im Namen der Millionen der im Galuth auf das Heil Zions Harrenden, von heißer Sehnsucht Durchdrungenen erhebt König David den Anspruch: Auch wir gehören dazu! Auch wir wollen uns sättigen an dem den Erlösten sich wieder erschließenden heiligen Gute נשבעה בטוב ביתך! Das Geheiligte deiner Middaschhalle קדושה היכלך soll auch unser Heiligtum sein!

6) נוראות בצד Wir haben uns von Anfang an (S. oben unter „Allgemeines“.) hier in Vers 6 eine Wendung im Gedanken-

gange des Psalmisten angemerkt. Entsprechend dem **תְּהִלָּה** lädt der Psalmlieder aus dem Gewand liebender Gerechtigkeit, in das **צַדְקָה**. — Die **נוֹרָאֹת** würden uns in starres Staunen und lähmende Furcht versetzen, könnten uns aber nicht belehren und noch weniger aufrichten und erheben. Was uns erhebt, ist das Bewußtsein, daß es der Gott unseres Heiles ist, der uns aus den **נוֹרָאֹת**, aus den oft furchtbaren Geschehnissen antwortet, und daß, so sehr die Natur sich oft gegen ihre eigenen Gesetze zu fehren und gegen alle Ordnung und Sicherheit aufzulehnen scheint, es dennoch einen Hort der Sicherheit gibt mitten im Aufruhr der Elemente, und daß dieser Hort, dieser Sicherheitspunkt für „alle Enden der Erde und des Meeres — die so fernen“ kein anderer ist, als der Gott unseres Heiles. (**מִבְטָח**, wie wir wissen so viel wie **מָקוֹם בָּטָח**, der stabile Sicherheitspunkt in aller Bewegung.)

7) **מִכִּין חֲרֵם** Die Urkraft hat auf Gottes Geheiß die Berge gegründet und aufgerichtet, denn Sein ist die Kraft = **בָּחַת**. Er bleibt für alle Zeiten gegürtet mit der Stärke, die das Weltall hält und in die Bahnen führt, denn Sein ist **גָבוֹה**, ganz Sein, zu jeder Zeit im Machtbereich Seines Willens, **נָאֹור**, wie das Schwert, das an die Lenden des Helden gegürtet ist.

8) **מִשְׁבִּיחַ שָׁאנָן** Das Getös der Meere entsteht durch das Tosen der Wogenberge, die sich an einander drücken und übereinander türmen, als ob sie in den Meereshäuten nicht Platz fänden. Gott glättet sie, streichelt sie — „lobt“ sie beschwichtigend zur Ruhe nieder = **מִשְׁבִּיחַ**. Gott weitet das Bett, gibt den Wogenkreisen Raum und Ziel und gebietet den Stürmen, daß sie die Fluten nicht gegen einander jagen. So legt sich das Meerestünen zum sanftesten geheimnisvollen Geflüster, das dem lauschenden Ohr das Geheimnis verrät: Furchtbar und liebend gerecht ist Gott **נוֹרָאֹת בְּצַדְקָה**. Mitten durch die Wogenberge zieht das Schiff dahin, seinem Ziele zu. — Auch das Getöse der Nationen kommt einst zur Ruhe, von derselben starken Hand beschwichtigt, die das Meerestosen zum Schweigen bringt, und die zur Zeit Davids nach all den Völkerkriegen um und um Israel und seinem Lande den Frieden schenkte.

Einst kommt die Zeit, „und es wird nicht Volk gegen Volk das Schwert erheben und sie werden nicht mehr das Kriegshandwerk

lernen", denn die große Lehre des Friedens wird die Völker erfüllen und ihre gegenseitlichen Forderungen und Lebensbedingungen ausgleichen. Gott wird den Völkerindividualitäten Raum verschaffen und ihre Wirkungskreise gegen einander abmessen, damit jedes Volk sich ausleben könne, nach der von Gott bestimmten Richtung hin, mit der Summe der ihm verliehenen Kraft. Den Stürmen der menschlichen Leidenschaften aber wird Gott gebieten, daß sie das Bett des Völkermeeres nicht aufzuhüllen und das Streben und Wollen der Nationen nicht gegeneinander jagen. Dann zieht Israels vielbedrohtes Schiff durch das Völkergewoge unter der Flagge: "אלדים בציון, dahin, seinem Ziele zu.

9) וַיְיראוּ Also erfüllt dann Ehrfurcht die Bewohner aller Erd- und Meereinden. Die Gegensätze, קצוץ, gleichen sich aus im Meinen, Denken und Glauben der Menschen sowie die Menschen, die יושבי קצוץ, einander näher rücken vom Sonnenaugang bis zum Untergang, vom Morgen- und Abendlaube, sowie die Menschen verstehen lernen die Sprache Deiner Zeichen und sich einigen auf den Namen des einzigen, ewigen Gottes. "אורתיך" Deine Zeichen, o Gott, haben einst die furchtbare Sprache der Vernichtung geredet am Tage von סוף קריית ים סוף; — da bebten die Völker, und Dein Volk trat unter Führung der Wolken- und Feuersäule seinen Wüstengang an. Das waren die נוראות, die Du Deinem Volke zum Geleit gabst. Es muß die Zeit kommen, in der sich den das צדך zugeseelt, und wieder stellt der Morgen wie der Abend an seinen Ausgängen das sichere Geleit. Doch wecken dann diese Feuer- und Wolkenzeichen nicht das Wehgeschrei unter sinkender Völker, und dieses Wehgeschrei weckt nicht mehr den Widerhall der Wüste, — sondern sie wecken den Jubel der Welt, der ganzen Menschheitswelt an allen Ecken und Enden תרנין וערב מוצאי בקר וערב תרנין. — Der aufleuchtende Morgen und der dunkelnde Abend tönen sich harmonisch ab in den Tonfarben des herrlichen Friedens, der über den gottgesegneten Fluren gelagert ist. (Vgl. Kimchi z. St.)

10) פקדרת הארץ Und nun die wundervolle Schilderung dieses lebensfrischen Keimens, Wachseins und Knospens auf den Fluren, eine in Poesie gekleidete getreue Beobachtung des Naturlebens, wie sie keine profane Naturdichtung so schön und wahr bieten kann.

Da wird alles lebenstätig eingeführt, die Erdkrume und der Regentropfen und die Wolke und der Bach und nicht bloß stofflich

sondern auch — geistig tätig. Ein Fordern und Gewähren, Geben und Empfangen, Bedingen und Erfüllen setzt die Elemente in Bewegung und in vertragsmäßige Beziehung zu einander. Sie alle wollen Garantien sein des großen Bundesvertrags, den der Weltschöpfer mit seiner Welt geschlossen. Da tritt die erhabene Weltordnung von oben bis unten und von unten bis oben in ihr stilles, gesetzlich normiertes Walten ein. Dabei ist's aber nicht das fühllose Steigerad einer eisernen Naturnotwendigkeit, das dies Leben in der Natur zur — leblosen Weltmaschine macht. Nein, es geht ein Sehnen, Hoffen, Wünschen, ein freudiges Gewähren und Erhören wie der Odemzug selbstbewußter in und für einander wirkender Kräfte durch das große Naturreich, die eine Kraft erhört die andere und appelliert an die Kraft aller Kräfte, an Gott, der alles und jedes erhört und beglückt.

„Bedacht hast Du die Erde und erfrischst“ תְּשׁוֹרֵךְ. Du hast der Erde die Sehnsucht nach dieser Erfrischung eingegeben. (ךְ bedeutet auch Sehnsucht, wie in Ps. 107, 9 נַפְשׁ שָׁקַקְתָּ.) „Reichlich begabt hast Du sie — der Bach Gottes ist voll Wassers. — Du bereitest ihr Korn und wohl bereitet hast Du sie.“ —

„Ihr Korn“. — Es ist als ob die sehnüchsig durstende Erde und der Gottesbach Korn zu heißen und zu vergeben hätten.

So hat der späte Enkel unseres Psalmisten, der Prophet Hosea, die Zukunft erschaut mit den Worten: „Und geschehen wird es um dieselbe Zeit, daß Ich erhöre, spricht Gott, daß Ich erhöre die Himmel, und sie — erhören die Erde. Und die Erde erhört das Korn und den Most und das Öl, und diese — erhören Israel.“ (Hosea 2, 23—24). Das auf הארץ כִּי בַּנְתָּה zu beziehen ist, wird nun ausgeführt im folgenden.

11) רוח הרים תְּלִמִּיה Da werden nun die einzelnen Vorgänge in der Bodenkultur aufgezählt, die das Wachstum der Pflanzen bedingen. נחת, רוח kann sowohl inf. der pielform als auch imp. sein und übersetzt werden: die Furchen gewässert, die Schollen gesenkt, oder: wässere Du die Furchen, senke die Schollen. Auch hier soll das, was die Natur und, nachhelfend, der Mensch am Acker tun, auf Gott zurückgeführt werden, was ja durch ברבִּים תִּמְגַּנֵּה צְמַחַת תְּבָרֶךְ ausdrücklich geschieht.

12) עֲטָרָת So erkennt alle Welt es an, daß Du es bist, „der das Jahr Deiner Güte gefrönt.“ So werden Deine Spuren sichtbar,

und die Menschen folgen diesen Spuren, die von Übersluß triefen.
וּמַעֲנְלֵיךְ וַיַּעֲפֹן דָשֶׁן.

13) Das aus Vers 12 wird hier wieder aufgenommen, um darzutun, daß diese Segensspuren, indem sie unterschiedslos über Wüsten, Hügel und Täler dahinführen, durch diese Allseitigkeit schon zeigen, daß es Deine Spuren sind.

14) **לבשו בריהם** Auen, Triften und Täler beleben sich, die lieben Kostgänger stellen sich ein in den Schafherden und ergänzen das anmutige Friedensbild. Da gibt es ein Jauchzen und Singen!

So glücklich können die Menschen sein, so glücklich werden sie sein, wenn sie Deinen Spuren folgen, **אלדים בציון** Gott in Zion!

Kap. 66.

Allgemeines.

Der Psalm nimmt den Jubelton auf, mit dem Psalm 65 geschlossen hat, und bildet so die Ergänzung zum vorausgegangenen Psalm. **הַרְעֵשׂ לְאָלָדִים** ist Anfang dieses Psalms 66. Nur wird der Naturlaut, den wir dort vernommen, hier in die Sprache der Menschen übertragen. Während im vorigen Ps. die wunderwirkende Gottesmacht geschildert wird, wie sie sich im Aufruhr der Elemente und in der Beschwichtigung derselben kundgibt, wird hier auf die Wirkung hingewiesen, die dieser Sieg über die Naturgewalten auf die Völker, auch auf die gottfeindlichen, abtrünnigen Völker, üben muß. — Auch dieser Psalm trägt den Charakter eines Friedensliedes. Nach einigen Erklärern haben wir uns ein Dank- und Friedensfest zu denken, das König David nach einer Reihe glücklich bestandener Kämpfe im Kreise hervorragender Kampfgenossen und Freunde gehebt. An diese Freunde ergeht sein Aufruf **וְרָא** in Vers 5 und **לְבוֹ שָׁמְעוּ** in Vers 16, und diese werden als die **אָלָדִים**, dem frohgemüteten Jubilanten Bescheid getan haben. — Nach Andern jedoch haben wir hier wieder eines der idealen Gastmähler vor uns, bei welchen das Volk Israel der Gastgeber sein, und alle Völker und Nationen zu Gaste laden wird, damit sie alle in das freudige Halleluja einstimmen, das von All der Erde zum Himmel emporsteigt. — Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir beiden Auffassungen die Möglichkeit des Wahren zu erkennen. Wissen wir es ja, daß die ganze Persönlichkeit unseres Königs David

im Volke Israel aufgeht, daß des Königs Häusfeste im Hause Israels ihren Widerschein finden, und daß Israels herrliche Zukunft es ist, die dem Sänger vorschwebt, wenn er seiner Harfe die herrlichsten Töne entlockt.

So eng sich unser Psalm dem vorhergehenden anschließt, so bemerken wir doch in seinem Aufbau eine von der im Psalm 65 eingehaltenen Gedankenfolge abweichende Eigentümlichkeit. — In Psalm 65 rang sich die Seele des Königs und mit ihr die Volksseele Israels aus des „Schweigens“ Tiefe empor zum „Gott auf Zion“, und auf dem Wege zum Gottes der Offenbarung ward ihr die Offenbarung durch all die Wundermacht, die das Furchtbare im Gewande mildtätiger Gerechtigkeit kündet (*ונראות בצדק תעננו*). In unserem Psalm 66 hingegen tritt die Gottesoffenbarung in den Vordergrund. Mit *לכו וראו מפעולות אלדיים* in Vers 5 ruft der Psalmist, ruft das Volk Israel, alle Welt herbei, Zunge zu sein des göttlichen Wunderwirkens, und dann erst in Vers 16, nachdem Gott gepriesen ist und ihm die Dankopfer geweiht sind, da rückt der weite Kreis der Feiernden enger zusammen, die *יראי ה'lauschen* den Größenungen, die der König, sein eigenstes Stilleben betreffend, zu machen hat und zu welchen er so viel versprechend mit den Worten einlädt: *לכו שבען ואספראה כל וראי אלדיים אשר עשה לנפשי*

Man könnte dies nennen die Einladung zu einem Privatissimum, das der Künster der Gottesoffenbarung erteilen will in einem Geheimkabinett, das neben der Weltbühne seinen Platz hat. — In unserem Psalm führt uns der Gottesänger, nachdem er sein großes, Vergangenheit und Zukunft umspannendes, kämpfende, siegende, unterliegende und mit einander ausgesöhnte Völker einbegreifendes Lied hinausgesungen, zurück in die Werkstatt, in der im stillen Ringen der Seelenkräfte das Lied geworden ist. — Das ist aber die entgegengesetzte Richtung der Flugbahn, die der Geist unseres Sängers im vorigen Psalm genommen hat. Was dort Ausgangspunkt war, ist hier Endpunkt geworden. Nur Ziel und Wirkung sind dieselben geblieben: unsere Erhebung zu „Gott auf Zion!“ Vielleicht unterscheiden sich die Bezeichnungen *שיר* und *זמור* von einander so, daß *שיר* das Lied bedeutet, wie es voll und sangessertig hinausklingt und als bestätigtes Wort der Prophetenschau (*שׁור*) hineindringt in die Reihen der Zeiten und Geschlechter, während *זמור*, aus dem wesenlosen Reihe der Töne — — — sich zum festen, stetigen

Tongebilde — — מָזְמוֹר — gestaltend, uns das künstlerische Werden des Liedes, des Kindes des gottbegnadeten Sängers und seiner Sangemacht, vor Augen, oder vielmehr zum Ohre und zur Seele führt. — Vielleicht erklärt es sich dann auch, daß Psalm 65 מָזְמוֹר שִׁיר zur Überschrift hat. Vielleicht!

Jedenfalls gibt uns die Betrachtung unseres Psalms die folgende, seiner im Bisherigen kurz gezeichneten Tendenz entsprechende Einteilung an die Hand:

Vers 1—4. Aufruf an alle geschaffenen Wesen, Gott die Ehre zu geben und Zeugen zu sein, wenn der Sänger Gottes Wunderwerke aus der Geschichte der Völker besonders in ihrer Bedeutung für Israel vorführt. — Vers 5—12. Aufzählung dieser die Gotteswaltung in ihrer Fürsorge für das angefeindete, bitter verfolgte Israel kennzeichnenden Werke. — Vers 13—15. Die Opferweihe zum Danke, den König und Volk dem ewigen Gott der Rettung schulden. — Vers 16—20. Selbstschau des Königs, zu der er „alle Gottesfürchtigen“ ladet, damit sich vor ihnen seine Würdigkeit erweise, Gottes Gnade im Gebete anzurufen und Ihn für die Erhörung zu lobpreisen.

Einzelnes.

1) Über die Reihenfolge der Worte שִׁיר מָזְמוֹר im Gegensätze zu dem in Psalm 65 gebrauchten haben wir bereits oben (unter „Allgemeines“) unsere Vermutung ausgesprochen. Daß hier das לְדוֹד fehlt, dürfte sich daraus einfach erklären, daß ja dieser Psalm 66 die ergänzende Fortsetzung des Psalms 65 bildet, der den Namen דָוד an der Spitze trägt. — כָל הָרִיעַן knüpft offenbar an das Schlusswort des vorherigen Psalms וְתַרְוִיעַשְׁךָ an, welches die ganze Naturwelt, Auen, Triften und Herden, Meer und Land umfaßt hat. Dem entsprechend wird das כָל in diesem Vers ebenso umfassend, ja hauptsächlich das All der Erdenwesen ohne besondere Rücksicht auf den vernunftbegabten Menschen apostrophierend, zu nehmen sein, während das כָל in B. 4 sich an die inzwischen in B. 3 redend eingeführte Menschenwelt (אָמְרוּ לְאָלָדִים) wendet. — Da der Aufruf an das Universum gleichwohl die Rang- und Klassenverschiedenheit der geschaffenen Wesen im Sinne hat, so ist die Pluralform הָרִיעַן, זָמְרוּ gerechtfertigt.

וּמְרוֹן (2) Wir können in כבוד שִׁימֹן כבוד eine Steigerung des erblicken. Auch die Lärche jubiliert in den Lüften. Die Sangeszeit, da die Turteltaube sich vernehmen lässt, heißt עת הַזְמִיר (Hohel.). כבוד שִׁימֹן כבוד fordert eine selbstbewusste Handlung zur Bekundung der Ehre Gottes. Eine solche feierliche Bekundung forderte Josua von Achan mit den Worten der Worte יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יִשְׂרָאֵל (Jos. 7). Der B. schreitet vom Unbewußten zum Bewußten, vom Getier und Vogel zum Menschen fort. Es ist nicht unmöglich, daß hier כבוד wider Erwarten im stat. absol. steht, damit das Feierliche, Manifestartige der Handlung hervorgehoben werde und das Wort auch formell an das überwähnte anklinge.

אֲמָרוֹ (3) Wir finden schon in Raschi z. St. die Schwierigkeit gewürdigt, die indem Sing. נורא im Zusammenhange mit מעשיך liegt. Raschi erklärt mit: „wie furchtbar ist jedes einzelne Deiner Werke“. בְּרַב עַזְךָ erklärt aber Raschi mit: „wenn Du der Welt deine Macht zeigst durch Pest oder Schwert . . .“

Es ergibt sich hieraus treffend der Sinn des Verses in folgendem: Die durch die Gottesmacht bewirkten Einzelercheinungen erzwingen sich die Unmäßigkeit Einzelner. Wer dem Griff der da und dort niederschlagenden Naturgewalt entgeht, hält sich für gesiegt und über die Gesetze und Strafen Gottes hinan gehoben. Wenn aber erst ganze Länder, Zonen, Weltteile von Gottes Furcht verbreitenden Boten der Vernichtung überzogen sind, und Gottes Hammerschläge auf Fürstenhochmut und Völkerstolz und auf all die tyranischen Felsenherzen zermalzend niedersausen, dann rücken Deine Strafgerichte, o Gott, aus Nord und Süd zusammen, um Deine unendliche Machtfülle בְּרַב עַזְךָ kund zu tun, und dann werden die dazwischen liegenden Machtgrößen, die Deine Feinde zu sein sich angemahnt, vor Dir friecheu, heucheln, frömmeln und in ihr charakterloses Nichts vergehen. Dem Genius Edomitischer Tyrannie rief es der Prophet Obadja entgegen: אֶם תִּנְבִּיחַ בְּנֵשֶׁר וְאֶם בֵּין בְּכָבִים שִׁים קָנֵךְ פִּשְׁמֵן אָרוּידָךְ נָאֵס ה' . „Wenn du dem Adler gleich dich erhebst, und wenn du zwischen Sternen dein Nest anlegst, so stürze ich dich von dort herab, spricht der Ewige!“ (Obadja 1, 4).

Dieser Aufruf des Propheten wird von den Midraschweisen mit folgenden Worten trefflich illustriert: Einst kommt die Zeit,

daß Gott den Esau richtet. Was tut da dieser Esau? Er hüllt sich in sein Talith und setzt sich neben Jakob hin, wie es heißt: „... und wenn du zwischen Sternen dein Nest anlegst“. Mit den „Sternen“ ist aber Jakob gemeint, da es heißt: „es tritt ein Stern aus Jakob hervor“ (IV. M. 24) . . . Jakob jedoch spricht: Mein Bruder! woltest du doch nicht dasselbe sein, was ich bin. . . . Hast du mich ja zum Götzendienste zwingen wollen und mich damit vor die schreckliche Wahl gestellt, entweder vor dem ewigen Gottes des Todes schuldig, oder von dir getötet zu werden! (Galf. Obadja¹).

Wenn erst der Zeitpunkt eintrifft, wo die Lüge entlarvt und der frömmelnde Lügner des Mantelchens der Wahrheit und der Liebe, in das er sich so gerne einhüllt, entkleidet wird, dann wird des Sängers und des Propheten Schau eingetroffen sein. Zwei Drittel der Menschen verschwinden dann von der Erde: die offenen Priester des Hasses und der Lüge und die verhüllten, in ihr Talith gehüllten Heuchler, und übrig bleibt das eine Drittel, das die Träger der reinen Wahrheit enthält.

כָּל הַעֲרֵן Hiermit werden nochmals alle Erdbewohner zusammen zur Gotteshuldigung aufgerufen. Auch die Feinde tragen, indem sie Gottesstreue heucheln müssen, zu dieser Huldigung bei. **סָלָה**, gibt der feierlich stimmenden Einleitung unseres Psalms ihren Abschluß. —

לְבוּ וּרְאוּ (5) Hier sollen die bleibenden Wirkungen Gottes, wie sie als Fingerzeige der die Natur meisternden Allmacht, als zwischen Menschen Shims קָנָך und אין כוכבים אלָא יַעֲקֹב שָׁנָא' und כוכב מיעקב und כתיב הכתט נא השמיימה und ספרור הכוכבים (בראשית ט'ז) ויעקב אומר אחוי לא תהא בוי צוא כי שנא אחוי דברך מות אחוי כתבר שאל (הושע י'ג) גוזרות שהיות נוצר עלי לעבד אלילים אלו היהתי עושה נתחיהbüti מירתה בורי שמים ואם לא אעבד אתה חורב אותו ובוי (תנחותמא פ' צו וילקוט עובדי).

אֶם הַנְּבִיא בְּנֵשֶׁר. לְעִתִּיד לְבָא כְּשַׁהְקֵבָה הַז אֶת עַשְׂוָה הַרְשָׁעָה מה עשו עשו, מהתעתף בטליתו ובא ויושב אצל יעקב שנא' ואם בין כוכבים שים קאנך ואין כוכבים אלא יעקב שנא' דרכ כוכב מיעקב וכתיב הכתט נא השמיימה וספרור הכוכבים (בראשית ט'ז) ויעקב אומר אחוי לא תהא בוי צוא כי שנא אחוי דברך מות אחוי כתבר שאל (הושע י'ג) גוזרות שהיות נוצר עלי לעבד אלילים אלו היהתי עושה נתחיהbüti מירתה בורי שמים ואם לא אעבד אתה חורב אותו ובוי (תנחותמא פ' צו וילקוט עובדי).

בְּזַיִן שָׁעָשׂוּ וּרְדָר לְשָׁאָל יִשְׁתִּיר יַעֲקֹב לְבָדוּ שָׁנִי (זכריה י'ג) והיה בכל הארץ נאם ה' פ' שנים יברתו ויגרעו והשלישית יותר בה ואין שלישית אלא ישראל שני (ישעיה י'ט) והיה ישראל שלישית (שם).

bestimmten Momente deutlich unverkennbar zur Rettung Israels geschehen (**הַפְּקִיד** ים) und die wie schwere Mahn- und Strafzeichen auf den Menschen lasteten, **בְּנֵי אָדָם עַלְיָה עַל** נוֹרָא, und von diesen als solche empfunden wurden. — In Ps. 46, 9 lautete der Aufruf: **לְכָךְ הַזְּמַפְעֲלוֹת הַזָּמָנוֹת שֶׁ** שְׁמוֹת בָּאָרֶץ. Dort galt es eine geistige Schau in die späte Zukunft hinaus, in der das Hochziel ragt, zu dem all die Einzelwege der Gotteswaltung führen, in der der erhabene Zweck deutlich wird, zu dem all die furchtbaren Einzelwerke der Gottesmacht als Mittel dienen sollten. — Dort wird nicht **אֲלָדִים** sondern der Name **הָ** in seiner alle Zeiten umfassenden Bedeutung benannt und nicht die den Lauf der Natur hemmenden Eingriffe der Allmacht, wie **הַפְּקִיד יְסִילְבָּשָׂה**, werden aufgezählt, sondern die Gottesstaten, die auf den ewigen Weltfrieden abzielen, die Kriege bannen und die Waffen zerbrechen **נוֹשָׁבוֹת מִלְחָמֹות וְנִזְׁבָּחָה**. Dort werden die zeitweiligen Verheerungen in ihrer Eigenschaft als die Vorboten einer Blütezeit in einem Weltreiche des Rechts und des Friedens betrachtet: **טְמַפְעֲלוֹת הַזָּמָנוֹת שֶׁ** שְׁמוֹת בָּאָרֶץ¹⁾). Mit **נוֹרָא עַלְיָה עַל** wird der niederschmetternde Eindruck hervorgehoben, den die erschütternden Umwälzungen in der Naturwelt auf die Menschen **בְּנֵי אָדָם** machen. **מִשְׁמָרֶת** **אֲלָדִים** weist auf die von Gott beabsichtigte Wirkung hin, und diese reicht über die zeitgenössischen **אֲלָדִים, בְּנֵי אָדָם, וְרוֹאֵי הַזָּמָנוֹת** in unserem Vers 5 hinaus. Nach Kimchi ist das **לְכָךְ** in unserem Vers 5 Zitat. So rufen nämlich die Völker einander zu. Hiernach wäre ebenfalls der Unterschied zwischen hier und Ps. 46, 9 sinngemäß zu erklären. Den Völkern wird passend **אֲלָדִים** in den Mund gelegt, während in Psalm 46, wo der König sein Volk Israel anspricht, **הַזָּמָן** und **הַזָּמָן** am Platze ist.

6) **הַפְּקִיד יְסִילְבָּשָׂה** An den Jordandurchzug knüpft sich der Wunsch und die zuversichtliche Hoffnung: **שֶׁ** **נְשָׁמָחָה בָּו**. — Diese an die eigenen Volksgenossen gerichteten Worte bilden eine kurze Unterbrechung in dem an die Völker gerichteten Aufrufe des Königs. Nach der bereits erwähnten Auffassung Kimchi's wäre dieses **שֶׁ**

¹⁾ Vielleicht erklärt sich auf diesem Wege der an dieses geknüpfte agadisch massoretische Auspruch: **אֶל תִּקְרִי שְׁמוֹת אֶלָּא שְׁמוֹת** und will sagen: Die hier erwähnten Verheerungen sind in ihrer Bedeutung als vorbereitende Geschichtsmomente anzusehen, die späteren Geschichtsepochen die Namen geben. Nicht die öden **שְׁמוֹת** (mit Pathach) an sich kommen hier in Betracht, sondern die Einöden, die neu entstehenden Welten zum Boden dienen.

נְשָׁמַחַת בָּו der Zwischenruf Israels und seines Königs. Vergl. auch **קְרָבֵן** §. St. Die Völker weisen erstaunt auf die Wunder der Vergangenheit hin, auf das Schilfmeer und den Jordan, wo Israel seinem Lande zu hindurchschreiten sollte. — Da winkt der König den Seinen zu: Dieses Eingangstor unseres Landes soll uns einst wieder in unser Land ziehen sehen, einst, wenn die Zeiten des Galuth vorbei. Die Völker erzählen sich von der Vergangenheit, laßt uns dabei der Zukunft gedenken, sie wird freudig sein, denn „dort wollen wir uns mit Ihm יְהִי freuen!“

7) מִשְׁלָך Als Fortsetzung des **נְשָׁמַחַת בָּו** in Vers 6 begründet Vers 7 unsere freudige Zuversicht. Ist Er ja in Seiner siegreichen, Meere und Ströme bezwingenden Macht Herrscher für die Ewigkeit. Nach Jbu Esra ist **עֲוֹלָם** stets mit Ewigkeit zu übersezzen. (Vergl. §. St.) Daher dürfen wir mit unserem Sehnen und Hoffen in der Zeiten weiteste Fernen schweifen und all die dazwischen liegenden traurigen Geschichtsperioden mit ihrem gegen Israel gerichteten Haß und Hochmut überfliegen. — Dem Auge Gottes entgehen sie nicht, die so hochmütig hassen. Die Abtrünnigen werden sich über die endlich sich erfüllende Gottesbestimmung nicht erheben, nimmermehr, Sela! Dieses **סְלָה** gibt der nach innen gewandten Betrachtung, die Israels einstige Erlösung und sein freudiges Zusammensinden mit Gott zum Gegenstande hat, einen Abschluß und deutet diesen auch tonkünstlerisch durch eine Ruhепause an.

8) בָּרְכוּ Der Aufruf an die Völker nimmt hier eine bedeutsame Wendung. War es in Vers 5 die furchtbare, auf die „Menschenkinder“ niederschmetternd wirkende göttliche Machtäußerung in der Naturwelt — **נוֹרָא עַלְלָה עַל בְּנֵי אָדָם** —, die in das Bereich der Betrachtung gezogen wurde, so beginnt hier diese Betrachtung das Inneneleben Israels als das sichtliche Objekt der waltenden Gottesmacht in den Vordergrund zu rücken. Oben wird auf **אֲלָדִים** hingewiesen; hier heißt es: **בָּרְכוּ עַמִּים אֲלָדִין**. Oben ist von die Rede; hier heißt es: **הַשְׁם נִפְשָׁנוּ בְּחַיִים**. Es soll Israels Lebensgang im Lichte der Wunder wirkenden Gotteswaltung gewürdigt werden. —

9) הַשְׁמָך Mitten ins Völkerleben hat uns Gottes Weisheit hineingesetzt und dabei unserem Füße Halt gegeben, damit er auf dem uns vorgezeichneten eigenen Standpunkte Stand halte und nicht wanke. Wanken, Weichen und Wechseln ist in den Flutungen des

Lebens, besonders des auf uns eindringenden Galuthlebens, das Natürliche, scheinbar unausbleibliche. Dennoch gab Er יְהָיָה unsern Fuß nicht dem Wanken hin **רָגַלְנוּ** לִמְוֹת נָתַן. —

10) **בֵּין בְּחַנְתָּנוּ** Die Läuterung = צְרָפָה ist hier als Steigerung der Prüfung = בְּחַנָּה gebraucht. Manchmal ist aber auch das Umgekehrte der Fall. So in Secharja 13, 9. Es gibt eben für das Edelmetall eine zweimalige Probe. Die eine soll zeigen, ob eine Läuterung durch Feuer nötig sei. Die andere soll feststellen, daß die Läuterung eine genügende gewesen. בְּחַנָּה ist daher das Vorherrschende, weil sowohl vor als nach in Kraft Tretende. Auch für בְּחַנָּה, das seines hohen Wertes wegen nicht dem צְרָפָה ausgesetzt wird, ist בְּחַנָּה Maßstab der Reinheit. Vgl. Secharj 13, 9. Das Wort, שְׁחוֹטׁ וְחַבָּרׁ kommt in תְּמִינָה oft in Verbindung mit בְּחַנָּה, זָקָן, טָהָר, niemals aber mit צְרָפָה vor. Die Stelle in Jes. 40, 19 צְרוּפָה בְּזָהָב וּקְעָנוֹן kommt hierbei selbstverständlich nicht in Betracht.

Israel nun, hatte und hat während seines prüfungsreichen Galuthwandels das בְּחַנָּה vor und nach seiner Läuterung zu bestehen. Hier ist von der Probe die Rede, die ein צְרָפָה, eine strenge Läuterung nötig macht und

11) **הַבָּאָתָנוּ** diese ist nicht ausgeblieben. Von מִזְוָדָה bis מִזְוָקָה steigerte sich der einengende Zwang; von Festungsmauern umschlossen und durch Leidensfesseln gelähmt — so wurden wir diesem und jenem Tyrannen hingegeben, der in seiner gemeinen Natur sich uns aufs Haupt setzte. So kamen wir ins Feuer und ins Wasser. Doch blieb uns das Bewußtsein, daß Du, o Gott, es bist, der uns in die Enge und den Tyrannen uns aufs Haupt gebracht **הַרְכַּבָּתָנוּ** — **הַבָּאָתָנוּ**, und so bist Du es, der uns zu dem Freudenmahle herausgeführt **לְרוֹיָהָנוּ**. — Wieder ist's das Friedensfest, das der König im Kreise seiner Getreuen feiert, an das sich die in die späte Zukunft hinaus reichende Hoffnung auf eine Friedensfeier inmitten der ausgehöhlten Menschheit knüpft. —

13—15) **עֲלוֹת אֲבָא אֲשֶׁר** Der tiegefühlte Dank will sich in Opferungen Ausdruck verschaffen. Gott verlangt ja diese Opfer nicht, und Schweigen ist ja die beste, geziemendste Huldigung, die der Mensch seinem Gotte bringen kann. Allein in den Tagen, da es mir eng und bang war **בְּצָרְלִי**, da hat manch innerer Vorfall das Gehege der Lippen durchbrochen und unwillkürlich hat der Mund ausgesprochen, wes das Herz voll war. Die Zeit

des „**נָדֵר יִשְׁלָם**“ ist gekommen, und sie findet mich freudig bereit. Das Beste und Schönste will ich bringen und bereiten. „**In Dein Haus**“ will ich kommen — und meine Geliebte Dir erfüllen! Und wir wissen: das Erstehen dieses „Haus“ selbst war das auf dem Herzensgrunde des Königs ruhende Geliebde, nach dessen Erfüllung sich das fromme Herz dieses Königs so sehr gesucht hat! — Auch dieser der Opferweide gewidmete Teil unseres Psalms schließt mit „**סָלָה**“.

16) **לֹכֶד שְׁמֻעָה** Hier nun die Aufforderung an die Freunde, an alle Gottesfürchtigen, zu einer intimen Unterhaltung über die still verschwiegenen Vorgänge in der eigenen Seele, die dem Huldigungs- und Weihegrüße, dessen sich Lippen und Mund nicht erwehren könnten, vorausgegangen. Die Ihr Gott fürchtet, ihr sollt erfahren, „was Gott meiner Seele getan“. Die Traulichkeit, mit der meine Seele mit Gott Zwiesprache gepflogen — ich habe sie als eine Tat empfunden, als eine von der höchsten Gottesliebe der Menschenseele und dem ganzen innersten wahrsten Menschenswesen in mir zugefügte Tat! **עֲשֵׂה לִנְפָשֵׁי!** —

So habt ihr **ירְאֵי אֱלֹהִים** die Kenntnis solcher Liebestat in euch aufzunehmen als wichtige Ergänzung eurer, die erst im Vereine mit solch inniger Gottangehörigkeit, **רַבְקוֹת בָּה'**, ihren wahren jüdischen Charakter gewinnt. Vielleicht spricht für diese Auffassung auch die Stellung der **ירְאֵי אֱלֹהִים**, im Verse. Es heißt nicht, wie man eigentlich erwarten möchte: **לֹכֶד שְׁמֻעָה כָל יְרָאֵי אֱלֹהִים וְאַסְפָּרָה אֶת**, sondern es sind die **ירָאֵי אֱלֹהִים** dem möglichst nahe gerückt, damit wir aus dieser Verbindung den wahren Begriff der **ירָאֵת** erhalten.

17) **אֱלֹז פִּי** Aus diesem in grammatischer Hinsicht etwas seltsam gefornten Verse tönt die in den Psalmen oft wiederkehrende rührende Bitte heraus: Mein Gott lehre mich zu Dir beten!

Der Mund spricht nach dem Diktat des Herzens; schreibe Du, o Gott, meinem Herzen das Diktat vor! So ist der von Dir angeregte Herzengewunsch rein und heilig, und das Wort, in das der Wunsch sich kleidet, kommt von Dir, um zu Dir zu dringen. Diesem Gedanken begegnen wir, wie gesagt, in den heiligsten Gebetsstunden des Psalmisten. So betet David: **וְרוּחַ נָכֹן**: „**חָרֵשׁ בְּקָרְבֵּי**“ „Erstasse mir Gott, ein reines Herz und einen richtigen Geist erneue in meinem Innern!“ (Ps. 51, 12). So spricht David vor Gott: **לְךָ אָמַר לְבִי בְּקָשׁו פְּנֵי אֶת פְּנֵיךְ ה' אַבְקַשׁ** „Von Dir

ſpricht mein Herz das Wort zu mir: „ſuchet mein Angeſicht“. Dein Angeſicht, o Ewigter, will ich nun ſuchen!“ (Pj. 27, 8). So auch hier in unſerem Verſe. Zu Ihm, der mir ja Ausdruck (ב) verleiht, (o, daß er mir „Bormund“ ſei!) ruſe ich, daß Er mir Gedanken und Worte verleihe, die des Ausdrucks vor Ihm würdig sind. Darum birgt ſich die Ruhmeserhebung unter meiner Zunge, bis ich durch meines Herzens innern Zuruf weiß, daß diese Erhebung, **רֹ יְמָם**, rein und gottgefällig ſei.

18) **אֵן** Weiß ich es ja, daß nur aus reinem Herzen der Herzenslaut zu Gott dringt. Wenn ich nun Unrecht in meinem Herzen entdecke, wie würde ich es da wagen aus dem Verſteck des **אֵן** heraus einen Zuruf, ein Gebet Gott zu Gehör zu bringen! Er „mein Herr, wird ja nicht hören wollen.“

19) **אָמַן** Gott hat aber wohl gehört, ja Er hat hingehorcht, **שְׁמַע־הַקְשִׁיב**, auf die Stimme meines Gebetes, meines Gebetes, zu dem mich Gott ermutigt, zu dem mir Gott das Herz geschaffen und den Geiſt rein und gut erneut hatte. Das Gebet, das Gott mir in den Mund gelegt — mein Gebet, und Gott erhörte dies mein Gebet.

20) **בָּרוּךְ** Daſfür nun zum Schluſſe die Segnung an Gott, der mein Gebet, das nur durch Seine Gnade seine Reinheit und Kraft erhalten, dennoch als mein Gebet gelten und zu Ihm dringen laſſen will, der diese Wechselwirkung von und **הַפְלִתָּה** mir nicht entzogen hat, **(בִּזְנָה לְעַתִּים דַּרְוָשׁ סִיחָה)**. Fürwahr, der Gottesjänger hat mit Recht diese Seelentätigkeit, die in der göttlichen Gnade ihren Ursprung hat, mit **אֲשֶׁר עָשָׂה לְנֶפֶשִׁי** bezeichnet und ſie zum Gegenſtande vertraulicher Mitteilung im Kreife der verständnisinnigen Freunde, der **יְרָאֵי אֱלֹהִים**, gemacht. — Das **לְדַבָּרִתָּה תְּהִלָּה**, mit dem Psalm 65 begonnen, klingt in dieser ſtillen feiſlichen Traulichkeit am Ende unseres Pj. 66 würdig aus.

Kap. 67.

Allgemeines:

Der König David ſegnet ſein Volk und fleht zu Gott, der Segen Israels möge allen Völkern und Staaten auf Erden zum Segen werden.

Dem König ſchwebt die große Zukunft Israels vor Augen, die Zeit, in der alle Völker mit Jubel und Erfurcht den Namen

des einzigen Gottes, des Richters und Friedensstifters, nennen und ihrer Huldigung noch ein Wort anfügen: das Wort der Anerkennung für Israel. — Wie viele Jahrhunderte — Jahrtausende kämpft, duldet, blntet und hofft dieses Israel, um dieses Wort aus dem Munde und Herzen der Nationen zu verdienen und zu erhalten. — Unser Psalmlied hält den Moment fest, in dem Israels dem Gottesruhm und dem Völkerglück gegollte Hoffnung sich verwirklicht hat. — Es ist ein großer Moment, und es entspricht seiner hehren Bedeutung, daß der erhabene König Israels, indem er seinen Segen erteilt, eine hohe Stufe einnimmt, die einer alle Interessen der Völker und Staaten überragenden Welttribüne gleichkommt. Es ist uns, als sähen wir den Hohepriester auf dem „Duchan“ stehen und seine Hände segnend ausbreiten über sein Volk und über die Menschheit. Und dieser Hohepriester ist der Friedensfürst, der auf Gottes Geheiß als schwertungürterter Kriegsheld seinem Volke vorangezogen, und der zu Gottes Wohlgefallen seine süßen Friedenslieder in die Brust seines Volkes versenkt.

Wie die ברכת כהנים (Bgl. Ibn Jochja und z. St. auf Grund des Zalkut.) sich aus drei einander gegenseitig bedingenden und ergänzenden Segnungen zusammensetzt: יברך — יאָר — ישא und in שלום auslautet, so vernehmen wir in unserem Psalm dreimal das וברכנו, das uns gleichsam die Dreiteiligkeit des Segens andeuten will, und der Schluß des Psalms weist auf eine Welt hin, die bis in allen ihren Enden von Gottesfurcht erfüllt ist, deren entfernte Grenzen also durch das eine gleiche Gefühl mit einander verbunden werden.

Wir bemerken in unserem Psalm zweimal den durch סלה angedeuteten Ruhepunkt, und zweimal fehrt der Refrain יודוך עמים אלדים יודוך עמים כולם wieder. Dies scheint auf zwei Ausgangspunkte hinzuweisen, die unser Sänger der großen messianischen Bewegung zur allgemeinen Gotteserkenntnis und Gottesverehrung hin geben will. Von Israel, dem Kinder unmittelbarer Offenbarung, geht der erste Anstoß aus, der die Völker in ihren Kulturen zum erhabenen Berge des Gottesgesetzes hindrängt und für den Geist einer großen, sittlich befregenden Gotteswaltung in einer von hohen Idealen beeinflußten Welt empfänglich macht.

Diese von Israel ausgehende Idee der einheitlich alle Bereiche der Natur- und Geschichtswelt beherrschenden Gottesmacht pflanzt

„**לְאוֹטִים**, die Nationen alle im Triumph das lebendig gewordene Bewußtsein heimführen: !**סֵי תְשֻׁבּוֹת עַמִּים מִישָׂר וְלְאַמִּים בָּאָרֶץ תְּנַחַם סְלָה!**“ So gewinnt jede Kraft auf Erden geistige Weih. Auch der Ertrag des Feldes darf sich in den Dienst der Idealität stellen **אֲרֵן נָתַנָּה יְבוֹלָה;** er dient einer Ideenwelt, indem er die Menschenwelt erfreut, und bei diesem Zusammenklingen all der Myriaden laut zengender Stimmen greift der Psalmist nochmals in die Saiten und singt es mit **גְּנִינּוֹת** hinaus: Unser Gott ist's, den ihr bezeuget! Unser Gott ist's, der uns segnet. Gott segnet uns und Ihr sollen ehrfürchtigen alle Enden der Erde! — Das singt unser Psalmslied.

Eine in sehr vielen jüdischen Gemeinden eingeführte Sitte¹⁾ hat diesem Psalm 67 am Sabbatausgang eine Stelle in der Liturgie angewiesen. In Verbindung mit dem, wie gleichfalls üblich, ihm vorausgehenden Psalm 145 **לְדוֹד בָּרוֹךְ חָ'.** wirkt unser Psalm gerade bei diesem Übergange vom Ruhetag zur werktäglichen Woche besonders ergreifend. Während **לְדוֹד בָּרוֹךְ** an den Kampf erinnert, zu dem der „Herr“ die Hände Seines Dieners gestählt und seine Finger geübt, **אוֹרִי הַמְלָכָד יְהִי לִקְרָב וְאַצְבָּעָתִי לְטַלְחָתָה** singt unser Psalm messianischen Frieden und die Verbrüderung der Menschen von allen Enden der Erde zu Gottes Lob und Preis. Gewiß ist dies der schönste Gedanke, mit dem ein Jude seine Woche anfangen kann. Hören wir nun aus diesem Psalmlied heraus, wie groß und wichtig der Anteil sei, den das Judentum und jeder Jude an dieser Verbrüderung haben sollen und welch schöne ideale Aufgabe der Jude, wenn auch in Leid und Druck, zu erfüllen habe, so ist dies der wärmste ernst mahnende Scheidegruß, den uns der liebe **שְׁבָת קָדְשָׁךְ**, indem er von uns zieht, für unseren Eintritt ins **חַלְל**, ins genaue Werktagsleben hinterlassen kann. Dieser Gruß kann uns wahrhaft erheben und das beim Abschied des Geliebten uns übermannende Wehmutsgefühl mildern. —

Einzelnes:

1) In Bezug auf **לְמַנְצָה** sei auf unsere diese Wortstellung betreffende, im vorigen Psalm 66 (unter „Allgemeines“)

¹⁾ Siehe Abudraham. Vgl. **ר' מא איה ס' תק'גט** wo nur **לְמַנְצָה** erwähnt wird. Vgl. Bär, S. 295.

gebrachte Vermutung verwiesen. Diese Vermutung dürfte bei dem ganzen Charakter unseres Psalms 67 auch hier ihre Bestätigung finden, ja hier um so mehr, als מזמור בְּנִינּוֹת unmittelbar auf folgt.

2) **אלדים יהננו** Die Begnadigung = הנֵן geht der Segnung = ברוך vorans. Unter ברכה versteht man die naturgemäße, zum Wohle gereichende Entwicklung der verborgen vorhandenen Gaben und Kräfte, zu deren gedeihlichen Entfaltung die im Laufe der Natur liegenden Bedingungen am rechten Orte und zur rechten Zeit eintreffen, Im Samenkorn im Schoße der Erde liegt, gebunden, die Kraft der Entfaltung zur vollen Ähre. Im Kinde liegt, gebunden, die Kraft zur Entwicklung zum körperlich und geistig starken Manne und zum sittlich großen Charakter. Regen und Sonnenschein zur rechten Zeit, die richtige Wahl des Bodens und die tätige Observe des Landmannes — diese Bedingungen müssen eintreffen, soll das Saatförnchen wachsen und gedeihen. Treffen sie ein, so ist die Brücke da. — Ebenso müssen günstige Lebensverhältnisse, Lehre und Erfahrung und vor allem die sorgsamste Erziehung zusammenwirken, soll das Kind zum Segen der Eltern und der Welt ein Mann und ein guter Charakter werden. Dieses Werden von Tag zu Tag, Schritt für Schritt ist das Werk der ברכה, an dem die inneren Gaben und Kräfte naturgemäß mitarbeiten. Diese Gaben und Kräfte selbst aber, ohne die ein Werden und Wachsen nicht möglich, sind die unmittelbare Gnadenspende Gottes. Freilich sind Sonnenschein und Regen, sind die glücklichen Zeiten, die freundlichen Lebenslagen und förderlichen Gelegenheiten nicht minder Geschenke des allgütigen Gottes. Allein bei Verteilung dieser Geschenke bedient sich der Schöpfer der natürlichen Mittel, der Boten seines Willens, deren Schritte wir nach Norm und Regel bemessen und berechnen können. Was jedoch unmittelbar aus dem Gnadenborn Gottes fließt, ist unberechenbar in seinen Gründen und unermesslich in seinen Folgen: das ist "יהננו", während das Weitere יברכנו ist. — Möge Gott uns mit den Gaben und Kräften begnaden, die in ihrer Erstärkung und Fortentwicklung uns und der ganzen Menschheit zum Segen werden, und möge Er uns segnen, indem Er uns vergönnt, daß wir unter der Einwirkung all der fremden Sonnen, all den Galuthleiden und Stürmen ausgesetzt, uns dennoch erziehen zu Boten und Verbreitern seines Lichts und seiner ewigen Wahrheit, so daß wir — Mithelfer sein dürfen

beim Werke der Erleuchtung: יְאָרֵ פָנָיו אַתָנוּ סָלָה! Mit uns lasse
Er sein Angesicht leuchten! Sela.

Hiermit ist der Hauptinhalt unseres Psalms in einen Vers
gefaßt und dieser demgemäß mit Sela geschlossen.

3) **לְדֹעַת** Der Weg des über die ganze Erde zerstreuten Israel
zurück nach Zion und Jeruscholaim ist Dein Weg. Auf diesem
Wege geht in Erfüllung, was der Enkel des Psalmisten, Jeschajohu,
geschrägt: כִי מֶלֶךְ הָאָרֶן דָעַת ה' בְמַיִם לִים מְכַסִּים (Jes. 11, 9)
„Sie freveln nicht und verderben nicht auf meinem ganzen heiligen
Berge, denn voll ist die Erde der Erkenntnis Gottes, wie Gewässer
das Meer bedecken“. — So erkennen die Völker in der Neubelebung
Deines wieder gesammelten Volkes Deine Hülfe.

4) **יְהֹודָה** Die Völker werden Dich dafür preisen, ja preisen
werden Dich die Völker — sie alle. Hierauf scheint der folgende
Midrasch seine Anwendung zu finden: **ילקוט תהלי סט**).

אמור ר' אליעזר יכול שהנינים אמרו נושא לחם פנים, לא! ולא
עוד אלא שמודים לו שנא יודע עמים אלקיהם ונו' מה? שהקב'ה
מנלה צדקתן של ישראל שנא (ישע' ס"א) כי בארין תוציא צמחה ובנה
רוועיה הצמיה כן א. אלקים יצמיה צדקה ותחלה ננד כל חנויים וכו',

Wohl sind die edlen Regungen der Menschenliebe, der Sittlichkeit
und des Rechts auch außerhalb des Judentums anzutreffen, denn
Gott hat in alle Menschenherzen edle Triebe gelegt. Allein geschützt,
nach Norm und Regel gepflegt und vor Entartung bewahrt werden
diese edlen Triebe und die ihnen entstehenden Pflanzen nur auf
dem Boden der — Thorakultur. Schießen ja auch allenthalben
auf Feld und Flur Pflanzen aller Art, darunter auch Nutzpflanzen
in die Höhe. Doch werden sie nur zu oft von Giftpflanzen und
Unkraut überwuchert und verwildern sie zuletzt. In der sorgfältigen
Gartenkultur hingegen werden nur gewählte veredelte Sämereien
verwendet und weiter gepflegt, bis sie zur Blüte gelangen und dem
Menschen zur Freude und zum Segen gereichen. ארין תוציא צמיחה
בנה ורוועיה הצמיה כן א. Bezeichnet wohl die Vegetation draußen, während
die gewählten Gartengewächse kennzeichnet.

Israel ist der Garten für die Edelpflanzung alles Schönen
und Herrlichen zur Hüt und Pflege übergeben. So will Gott
wachsen lassen, jene צדקה, die das ganze Leben durchdringt und
adelt und die sich die Anerkennung der Völker erringen
תחלה ננד כל הגוים כן יצמיה ה!

5) **ישמחו** In der Israel zuteil werdenden Hilfe werden Völker und Nationen keine unverdiente Bevorzugung, sondern eine Rechtsentscheidung erblicken, die alles, was seit Jahrtausenden durch Israel geschehlt und was an Israel verbrochen worden, richtig stellt. Eine Abrechnung, die Gott mit den Völkern hält, bei der die Einzelwerte und Einzelaufgaben eines jeden Volkes nach Maßgabe des großen Rechtsanspruches der Menschheit auf ihre beste Kraft bestimmt werden — darob freuen sich die Staaten. Da hören Neid und Eifersucht und all die blutigen Kämpfe auf, die durch einen verfehlten oder verkannten Standpunkt auf dem Felde der Staatenehre und des Völkerglücks entfacht wurden. Auf ebenem Plane **מיושר**, hört jede Größentäuschung auf, und die Völker und Menschen lernen sich in ihrem wahren Werte als Faktoren eines allgemeinen Staaten- und Menschenwohles kennen, achten und lieben. — Dieses Ausgeglichensein unter sich selbst erzeugt den Jubel, der nun

6) **יודזך** nochmals im Dankliede aller Völker gen Himmel steigt. — War es in Vers 4 Deine Israel gesandte Hilfe **ישועתך**, die die Völker zu Deinem Lobpreise weckt, so ist es hier in Vers 6 die Erkenntnis, daß jene Hilfe mit einer Regeneration aller sittlichen Kräfte in der eigenen Mitte der Völker einhergegangen, die diese Völker an ihre große Schuld mahnt, gegen Ihn **ית'ת**, der „die Völker richtet in Gerechtigkeit“ und ihnen damit den Weg ebnet, der zu Ihm führt. Sowohl das **יודזך** in Vers 4 als das **יודזך** in Vers 6 zeugt von der in die Mitte der Völker einziehenden Gotteserkenntnis. Zwischen beiden liegt jedoch die von Staaten und Nationen gewonnene Selbsterkennung, die ihnen in **מיושר**, aufgegangen.

7) **ארין** Bereits oben (unter „Allgemeines“) haben wir aus diesem Vers die Idealisierung der Erde, und ihres Ertrages in ihrer Beziehung zu einer ganz und völlig Gott zugeeigneten Welt herauszulegen gesucht. Nach dem zu Vers 6 bemerkten gliedert sich nun diese ideale Auffassung der Erdengenüsse dem Gesamtbekennen der Völker, wie es sich im Staatenleben verkörpert und im Dankeswort ausdrückt, als ergänzend Teil an. Wie die rechtliche Ausgeglichenheit der Völkerinteressen gehört auch die geistige Gehobenheit der irdisch materiellen Genügsfülle in den Ideenkreis hinein, dessen Mittelpunkt **אלדים אֱלֹהִים** Gott, unser Gott ist. So erst sind alle Weltinteressen, soweit sie den Menschen und die Staaten berühren, gleichviel ob sie in der Skala der Wertbemessung eine hohe oder niedrige Stufe

einnehmen, in ihrem einheitlichen, von Gott bestimmten Zwecke wirklich ausgeglichen.

8) יְבָרֵכְנוּ Hat nun so die Anerkennung „אלְדִינוֹן“, „unseres Gottes“ sich ihren Platz inmitten des ganzen Weltsystems errungen, so stehen wir, da durch die offene, gerade Ebene geschaffen und jede trennende Schranke gefallen, so stehen wir mit allen im einzigen Gotte geeinten Menschenbrüdern Schulter an Schulter und empfangen den Segen von „אלְדִים“, von „Gott“.

Dieses Segenswort wird mit Erfurcht vernommen an allen Enden der Erde. יְבָרֵכְנוּ אֶלְדִים וַיַּרְאוּ אֹתוֹ כִּי אֱפֻסִי אֲרִין!

Kap. 68.

Allgemeines:

Wir haben einen Psalm vor uns, an dessen Schwierigkeiten sich ältere und neuere Meister des Übersetzens und der Interpretation versucht haben. Ein nicht jüdischer Virtuose der Übertragungskunst, Friedrich Rückert, hat seine Übertragung dieses Psalms dem Übersetzer Michael Sachs zur Verfügung gestellt, und Sachs sagt von dieser, daß sie im Überwinden der in diesem Psalm liegenden Schwierigkeit nicht leicht von einer andern übertroffen werden könnte. (Siehe Sachs „Psalmen“ Kap. 68 Note.) Vieren schon die in diesem Psalm vorkommenden seltenen Wortarten in ihnen mit den grammatischen Regeln oft kaum zu vereinbarenden Gebrauchsformen dem Eregeten große Schwierigkeiten, so steigern sich diese noch mehr, wenn man daran geht die inhaltlich auseinander gehenden Bestandteile des Psalms zu einem einheitlich Ganzen zu verbinden und so die zum Ausdruck kommenden Ideen einer dem Ganzen seinen Charakter gebenden Tendenz dienen zu lassen. Da ziehen farbenprächtige Bilder an uns vorüber, in denen wir bald die eine, bald die andere Periode in Israels wechselvoller Geschichte zu erkennen vermeinen. Wir wissen, die Bilder bedeuten Sachen. Doch auf die Frage: welche große Sache beherrscht sie alle? ist schwer die Antwort zu finden.

Der Anfang des Psalms יְקֻם אֶלְדִים in seiner völligen Wortähnlichkeit mit IV. M. 10 קָמָה ה' וַיַּפְצֹז אֹוְבִיךְ deutet darauf hin, daß der Psalm der feierlichen Einholung der h. Gotteslade nach der Befiegung der Feinde um und um durch König David seine Entstehung verdankt. Der Einzug der Lade in die eroberte

Zionsfeste wird in I. Chron. 15. als ein Triumphzug des Königs und des ganzen Volkes geschildert, und auch die dort aufgeführten **בְּשִׁׂירָנֶם וְנִירָם** (das. 16) stimmen recht wohl zusammen mit den in unserem Psalm Vers 26 erwähnten **שְׁרִים נָגְנִים** und **עַלְמֹתָה תּוּפְפֹת**. — Anderseits finden sich in unserem Psalm Momente, die an das Leben der ältesten Ahnen, die an den Auszug aus Ägypten, an die Offenbarung auf dem Berge Sinai, an die Kämpfe Baraks und das Lied Debora's, ja auch solche, die an die wunderbare Niederlage Sanheribs und den durch die Stämme Benjamin und Jehuda unter König Chiskija erfochtenen Gottesieg erinnern. — Zu all diesen geschichtlichen Momenten finden sich hier die aus den betreffenden Epochen herausgegriffenen Schlagworte, die uns in jene Momente zurück oder — voraus versetzen. — Außer diesen Anklängen an die verschiedenen bestimmten, durch deutliche Merkmale gekennzeichneten Phasen in der Entwicklung Israels, fehlt es aber in unserem Psalm durchaus nicht an den Gesichtspunkten, von welchen aus das ganze Geschichtsleben des Volkes als von einer höhern sittlichen Macht gehalten und im Innenleben dieses den Geist und die Lehre wahrenden Volkes idealisiert, sich darstellt. — In unserem Psalm fließt das Reale des geschichtlich Erlebten mit den von der Körperlichkeit des Einzelereignisses losgelösten Idealen so ineinander, daß es schwer, oft fast unmöglich wird, diesbezüglich eine sichere Behauptung aufzustellen und für die betreffende Versstelle das richtige Verständnis zu finden. — Wie nun über dem realen Inhalt des Psalms die in einander webende und verschmelzende Idealität des Gedankens schwebt, so fehlen oft den einzelnen Worten die scharf abgrenzenden grammatischen Zeichen für „Fall“ und „Zeit“, und mehr denn je ist ihre Deutung unserem subjektiven Ermessen oder vielmehr Fühlen und Ahnen anheimgegeben. Es reihen sich da oft die Satzglieder frei und grammatisch fessellos nebeneinander und geben uns so den möglichst großen Raum, um von unsfern ererbten **תּוֹרָה**-Gütern in die Reihen hineinzutragen und wieder, um neue erhebende Lehren zwischen den Zeilen zu lesen. Es ist ein geistig Fluten heraus und hinein; wir fühlen uns unter dem Auge der heiligen Prophetenschau Israels und zugleich im rhythmisch gemessenen Reiche, das die Poesie mit ihrem gelinden, den Zwang vermeidenden Sprachzepter beherrscht. Dieses wonnige Doppelgefühl ruft aber in uns eine so hehre Begeisterung wach, daß wir es kaum wagen, in

dem unsere Sinne gefangen nehmenden Gesamtganzen dieses Psalms eine nüchtern abwägende Teilung und Gliederung vorzunehmen.

Eine Vergleichung unseres Psalms mit I. Chr. 15—16 zeigt uns, daß in jener freudenreichen Weihestunde, als der König David „Assaph und seine Brüder zum erstenmale beauftragte Gott zu danken“ (das. 16, 7), daß da dem König und seinen Sängern die Geschichte Israels in ihren Anfängen und ihren in den spätesten Zeiten liegenden Ausgängen vor Augen stand. Wenn dort (16, 35) das Volk aufgerufen wird zu sprechen: „Hilf uns, Gott unserer Hilfe, und sammle uns und errette uns von den Völkern!“ so unterliegt es keinem Zweifel, daß sich dieser Hilferuf auf Zeiten bezieht, die noch zu erleben und als Abschluß wechselvoll trauriger Galuthperioden zu erwarten sind¹⁾. Es sind dies die Zeiten, in welchen Israels prophetische Wortführer allen Völkern von nah und fern zuruft: „Gebet Gott, ihr Stämme der Völker, gebet Gott Ehre und Ruhm. Bittere vor Ihm alle Welt: fest steht die Welt, wankt nunmehr. Drob freuen sich die Himmel, frohlocket die Erde, und sie sprechen unter den Völkern: Gott regiert! Es brauset das Meer und was es füllt. Es jauchzt das Gefild und alles darauf, und Jubel rauschen alle Bäume des Waldes, vor Gott, denn Er kommt zu richten die Erde! Danket Gott, denn Er ist gütig, denn ewig währet Seine Liebe!“

Nun, da kann es uns nicht wundern, wenn wir auch in unserem zu Ehren des Einzuges der Bundeslade Gottes gesungenen Psalmliede die Bäume rauschen hören, die in der Vorzeit tiefem Grunde wurzeln und mit ihren Rauschen der Welt, der Welt der Pharaonen und Sanheribs, der Welt Sisras und Philistäas — der ganzen bis in die messianische Zeit hineinreichenden Welt kündet: Gott kommt zu richten die Erde! Wie dies nun bei den in den Psalmen vor uns aufgerollten Bildern von der weltenrichtenden Gotteswaltung oft der Fall ist, dient auch dem in unserem Psalm enthaltenen überwältigenden historischen Gemälde eine große, Gottes Allmacht bezeugende Natur zur Folio. Die Meere und Wüsten stellen sich ein als die Vollstrecker göttlichen Befehls, und Baschaus Berge wetteifern mit Sinai und Morija um die Ehre Erdenstufe für die Gottesoffenbarung zu sein. Da hält es schwer aus all den

¹⁾ Vgl. יְשַׁׁר das der die Fortsetzung jenes Weihegebetes in Ps. 105 erblickt.

Naturstimmen das Wort der Geschichte deutlich heraus zu vernehmen und von dieser Folie das Bild der Geschichte Zug um Zug abzuheben.

Dennoch versuchen wir es im Folgenden eine Disposition zu geben, die, wenn sie auch nicht als die genaue Wiedergabe der unserem Psalm zu Grunde liegenden Disposition gelten will, vielleicht einen klaren Einblick in die Ideengänge dieses merkwürdigen Psalmbaues gewähren kann. Folgende Einteilung entspricht vielleicht der Haupttendenz des Psalms:

Vers 1. Überschrift.

Vers 2—7. Gott lässt sich unter Menschen nieder. Die heilige Wade bricht auf, um vom ihrem zeitweiligen Aufenthaltsorte an ihre Bestimmungsstelle zu gelangen. Gott erhebt sich. Die Menschen sollen gehoben werden, denn im Bewusstsein und durch die Erkenntnis der Menschen wird die Gottesidee auf Erden erhoben.

Die Feinde fliehen, die gesetzlosen Freveler sind wie dahingejagter Rauch und wie schmelzend Wachs.

Die Gerechten jubeln. Nicht dem großen, unbekannten Weltgeiste huldigen sie, sondern dem mit Namen genannten (בָּיה שָׁמוֹ) persönlichen Gottes bahnen sie einen Weg, und Gottes geöffnetes Gesetz bezeichnet ihnen die Wegspuren. Er יְהִי, „der Fahrende in den Steppen“, will mit Seinem Volke den Weg beschreiten, den Seine Frommen bahnen, Er, der Vater der Waifen und Richter der Witwen, der die heimatlosen Gefangenen hinausführt in die gedeihliche Freiheit und den Vereinsamten ein wohnlich Heim anweist. — Er will auf Erden eine Heimstätte besitzen, die Seinen Namen trägt, Er, „Gott im Ruheort Seiner Heiligkeit!“ אלְדִים בַּמְעֻן קָדְשׁוֹ.

Vers 8. Überleitung der Gott zugeschriebenen Fürsorge für das Weltall und der ihm יְהִי zugeeigneten höchsten Vollkommenheit als Vater, Richter und Befreier in bezug auf alle Seiner Hilfe harrenden Geschöpfe in die ganz speziellen Beziehungen Gottes, des Gottes Israels, zu Seinem Volke Israel. Während bisher zweimal von אלְדִים in der dritten besprochenen Person die Rede war, setzt Vers 8 ein mit אלְקִים als angesprochene Person בְּצַאתְךָ, und בְּצַעֲדֶךָ. Der Psalmist ist König dieses Volkes Israel und spricht als solcher den allerhöchsten König direkt an. So wird die sich steigernde nationale Begeisterung und Zniugkeit auch sprachlich angedeutet und dieser Vers zum Ausgangspunkte eines neuen, die Entwicklung des jüdischen Volkstums betreffenden Ideenganges

gemacht. בְּצָעֵד — בְּצָעֵד — damals war's! — — — Ein neues Moment soll mit diesem „damals war's“ vorbereitet werden. Wir werden zu erneuter Sammlung aufgefordert, damit wir als Israelskinder das nun Kommende vernehmen. — Das abschließende „בְּלַהֲבָד“, will uns zu dieser Sammlung den Ruhepunkt geben.

Vers 9—11. Erde und Himmel lauschten „bebend“ — „triefend“ dem erneuten Werdenruf „Gottes, des Gottes Israels“. Führte ja dieses „Gottesschreiten“ mitten durch das Meer und durch die Wüste an den Sinai, und von da aus weiter in das Land, das „lebzend“ des Segen spendenden Regentropfens und der gnadenreichen Erfüllung der Gottesverheißung harret. — Israel ist Deine Schar **חִתָּה** (Vgl. II. Sam. 23, 11 und 13), es ist das Dir geweihte Lebewesen, das von den Feinden wie herrenloses Wild gejagt wird, und Du liebst es dort **בַּיּוֹשֵׁבֶן** in der Einöde sicher wohnen — „Du bestellest in Deiner Güte für den Armen, Gott!

Vers 12—19. Dieser Arme wird reich und groß. „Mein Herr“ lässt ihm die Kunde werden. Könige mit mächtigen Heeren fliehen, und die Wüstenbewohnerin wird Hausherrin und teilt Beute aus. Während die Schar der Reisigen zwischen den Pferchen und in den Hürden lagern — zeigt sich das gejagte Wild als liebliche Taube mit silber- und goldgeschmücktem Fittig. Während die jagenden, verfolgenden Könige vom Allmächtigen zersprengt werden, erglänzt die Taube, weiß wie Schnee, ein Schattenreich **אַלְבָנָן** erhelltend. Die große Kunde, die die Feinde schreckt und Himmel und Erde wie den Sinai selbst beben macht, erweist sich als eine Kunde der Lehre und des Friedens. Drum sollen die stolzen „doppelrüttigen Berge“ Baschans den Morijaberg nicht scheeläugig anblicken. Gott hat den Morija vor anderen Gebirgen erwählt, wie er den Sinai andern hochragenden Bergen vorgezogen, „Sinai im Heiligtum“, **סִינֵּי בְּקָדֵשׁ**. Morija erhebt sich, der Gottesgedanke steigt empor, welterhellend, befriedend, indem er gesangen nimmt **שְׁבִית שְׁבִית מִתְנוֹת**, gebend, indem er empfängt, **לְקֹחַת**, und auch Abtrünnige sammelnd als Gabe, als Hingabe der Menschen, „zu thronen, Jah, Gott“. Mit diesem **אֶת כּוֹרְדִּים וְזֹאָף כּוֹרְדִּים**, das einen bedeutsamen Gegensatz bildet zu dem **שְׁכַנֵּנוּ אֶת־חַיָּה** in Vers 7, schließt dieser Teil des Psalms.

Vers 20. An die Vergangenheit, wie sie sich Tag an Tag gereiht, knüpft das dem **שְׁרוֹן לְאַלְדִּים**, in Vers 5 ent-

sprechende Danklied an, greift es hinaus in die Zukunft, wie sie sich auch für Israel gestalten, und was auch Gott seinem Volke noch auferlegen mag — **לֹן יְעַמֵּד** — Er bleibt und soll immer bleiben „Gott, unsere Hilfe“. Dieser Dank- und Treuschwur ist Leitmotiv für das aufs neue einsetzende, Israels Zukunft singende Psalmlied. Ein **תָּהֲלֵל**, als Ruhepunkt ist daher auch hier an seinen Platz.

Bers 21—32. Kämpfe, die Israel umtoben, und Triumph, die den Gott Israels für alle Zeiten erheben und feiern als den einzigen Gott der Hilfe. Wo die Wahlstatt des Kampfes, ob am Bache Kishon oder um die Gemarkung Jerusolaim — ein reizvoll verhüllender poesiedurchwobener Wortschleier lässt uns dies und jenes vermuten, ahnen und stolz empfinden.

Dort unter dem Sohne Abinoams, wie da unter Chiskia, dem Sohne Achabs, sind es Benjamin und Juda, Israels jüngster und sein stärkster Sohn, die wir im Vordergrunde der Kämpfer antreffen, und dort wie da hat ein Wunder des Allmächtigen den Sieg verliehen, den Sänger und Sängerinnen laut verkünden, den Siegverleiher preisend.

Den Chören, die in Israels Lager hinein rufen: „aufgeboten hat Dein Gott deine Macht!“ (29) ruft es aus Israels begeistertem Psalmlied entgegen: „Mächtig sei, Gott, der Du getan hast für uns, aus deinem Tempel über Jerusolaim!“ (29—30)

So geht ein Rufen und Preisen von „Tag zu Tag“, von Jahrhundert zu Jahrhundert und von Reich zu Reich, und verkündet, und bestätigt die große erlösende Kunde: „Zerstört hat Er Völker, die Kriege wünschen!“ und so eilen gefürstete Feiste alter, stolzer Reiche, so eilen Mizraim und Kusch herbei auf den Ruf aus dem Tempel über Jerusolaim, dem einzigen Gotte ihre Huldigung darzubringen. (31—32).

Bers 33—36. Nicht die Fürsten und Herrscher, sondern die Königreiche, die Völker und Staaten haben das Wort. Sie sind nicht mehr die entmündigten Werkzeuge in den Händen der irdischen Machthaber. Sie haben das Wort gefunden, das den Machthaber aller Welten nennt, sie haben sich zu **אֱלֹקִים אֶלְקִים** zu **אָדָם** hingefunden; Ihm allein wollen, mögen sie lobsing. Hier (B. 33) bezeichnet zum dritten Mal im Psalm ein **תָּהֲלֵל**, die große Wandlung, die

sich in der ganzen Menschheit vollzogen hat. Und nun ertönt in wenigen hochbedeutsamen Versen das Lied vom braven — Volke, das in all den Stürmen ausgehalten bei seinem Gotte, „dem Fahrenden am Himmel des Himmels, uralt“, und in dessen Geschichte, in dessen Endbestimmung יְהֹוָה und נָאָתָה, Macht und Hoheit sich vermählen. — Nochmals wird auf Gottes Heiligtum verwiesen, aus dem Macht und jede Art der Stärke ihren Ausgang nehmen, und dem Gottesfurchtbare Strafgerichte die Ehrfurcht der Menschen sichern. Es ist der Gott Israels, dem zum Schluße das בָּרוּךְ אֱלֹקִים „gelobt sei Gott“ erklingt, auch aus dem Munde der früheren Feinde und Hasser erklingt, gegen die der Psalmt zu Beginn seines Psalmliedes sein יְהֹוָה אֱלֹקִים, Auf o Gott! ausgerufen.

Einzelnes:

2) יְהֹוָה (בָּרוּךְ) Nach dem, was wir in früheren Kapiteln hinsichtlich eines begrifflichen Unterschiedes zwischen אֵין und שׁוֹנָא festzustellen suchten, erscheinen hier die Prädikate יְהֹוָה und יְהֹוָה in ihrer Verschiedenheit mit Absicht gewählt.

3) בְּהַנְדָּךְ „Zerstieben“ und „flüchten“ sind „Tätigkeiten“, ausgedrückt durch יְבִזֵּע וְיִנְסֹן (V. 2); „zugrundegehen“ = יָאָבֶד bezeichnet aber einen Zustand nach dem Vorausgegangenen. —

4) צְדִיקִים Entsprechend den in Vers 2 und 3 gebrauchten drei Bezeichnungen des Niederganges und Verschwindens der רְשָׁעִים wird hier die Freude und das Aufblühen der ebenfalls dreifach ausgedrückt: שְׁמָחוֹ — יְלָצֵו — שְׁמָחוֹ בְּשִׁמְחָה die höchste Stufe aus, auf der der Jubelausbruch יְשִׁישֵׁו בְּשִׁמְחָה in seiner Verbindung mit der naturgemäßen שִׁמְחָה zum stabilen Naturzustande geworden ist.

5) יְשִׁירֹו Wir glauben, daß זָמָר שְׁמָנוֹ, den Gottesnamen selbst zum Gegenstande der tonkünstlerischen Rhythmit machen will, während זָמָר לְשָׁמָן die Wort- und Lautzeichen des heiligen Namens von dem Tongebilde unabhängig sein ließe und nur das Tonstück huldigend in den Dienst dieses Namens stellen würde.

Wir finden auch (Pj. 47, 7) זָמָר אֱלֹקִים „saiteuspieler Gott“ — also זָמָר accusativisch mit אֱלֹקִים verbunden. Das ist bei שִׁיר

nirgends in den h. Schriften der Fall¹⁾). Sehr deutlich ist dieser Unterschied in unserem Psalm 68 B. 33 nachzuweisen, wo es heißt: ממלכות הארץ שיר לאלקום ומרו אָרֶךְ סלה ומרו mit Accusativ.

Wir lassen es dahingestellt sein, ob dieser Unterschied in der von uns oben in Ps. 67 versuchten Definition der Begriffe und seine Begründung finden könne. —

Wenn, wie manche Erkläret meinen, vgl. (von **ברוי'ל ביביאור** §. St.) der Aufruf סלו לרכב אָרֶן an die Träger des **אָרֶן** und die sie begleitende Hut gerichtet sein sollte, so können wir es wohl begreifen, daß der König nach dem tödlichen Geschick, das bei der ähnlichen Gelegenheit עוזה getroffen, eine solche Ermutigung und Anregung zum Jubel "עלתו לפניהם" für zeitgemäß gehalten hat. Nach einem hätte auch dieser Aufruf Bezug auf König Chiskija und seine Zeit. Jedenfalls besteht neben dieser und jener ins Spezielle gehenden Absicht die Hauptabsicht, dem Bahn machenden Israel im allgemeinen Ziel und Richtung zu geben. (Vgl. oben unter „Allgemeines“).

6) **אבי** Bevor das Lied das welterschütternde Einherschreiten Gottes durch die starrende Einöde schildert, das dem Volke Israel den Weg zum Sinai zeigte, feiert es Gott, den Vater der Waisen und Sachwalter der Witwen.

„במען“, daß stabil gewordene עז, עננה, bezeichnet den über aller Natur- und Geschichtsbewegung unveränderbar hoch und sehr stehenden Ruhepunkt der Gottesheiligkeit, von dem aus die göttliche Liebe und Gerechtigkeit die Träger sind aller und jeder Entwicklung im Himmel und auf Erden. Aus jener den Menschen unfassbaren Höhe steigt die liebende Fürsorge Gottes zur Waise und Witwe, und stieg das Gesetz Gottes zum Sinai herab.

7) **אלקים ייחידים** Für die vereinsamt Freunden, das schützende Haus, und für die Gefessellten, die Möglichkeit sich über die Schwelle des einschließenden Hauses nach außen gedeihlich zu entfalten, Sicherheit im Heim und freie Entwicklung in der Welt

¹⁾ Wohl finden sich Verbindungen wie: נזורה נבורתך (Ps. 21, 15) ו אני אשירה עוזך (Ps. 59, 12) והי אשירה עוז (Ps. 89, 2) חסדי ה' עולם אשירה עוז (Ps. 101, 1) ישירו תהלהתו (Ps. 106, 12). Doch sind es stets Attribute des göttlichen Wesens — niemals Gott selbst —, die zu שיר als Objekte im Satze vorkommen, während zu זמר der Name und das Wesen Gottes oft als Objekt stehen.

— das sind die von מַעֲזָן aus verliehenen Gaben, die das Heim und das öffentliche Leben mit dem Geiste der Liebe und des Rechts — mit תּוֹרָה=Geist befruchten. Für סורורים jedoch bleibt alles unsfruchtbar dürr, denn sie wollen in צְחִיהָ verbleiben.

10—11) **נֶשֶׁם הַיְתָךְ** Wenn wir auf das heilige Land, und auf הַיְתָךְ Israel beziehen, so sagen uns die beiden Verse: Ein ermattetes Land wartet auf das gar müde Volk, für das es bestimmt ist. Beide sind in Gottes besonderem Schutz, und alles, was die Jahre der Trennung und der Leiden bieten, ist Vorbereitung zur endlich sich vollziehenden Verbindung. בָּגָנָתָה, und תְּכִין stellen in ihrem Gleichlaut die gleiche Fürsorge Gottes für Land und Volk, für das Gottesland und das Gottesvolk dar. Das Erbland ist „**אֱלֹהָה**“, das Erbvolk ist „**עֲנֵי**“.

12) **אֵ. יְתָן** Daß die Heileskunde durch Frauennund, מְבָשָׂרוֹת, verbreitet werden soll, braucht nicht zu befremden, wenn man daran denkt, daß ja später Firniya die große Klage in der Trauer um Jeruscholaim ebenfalls den Frauen übergibt: קְרָאוּ לִמְקֻונָת (Jer. 9, 16)!.

Außerdem scheint es uns, daß mit מְבָשָׂרוֹת die Prophezeiungen gemeint sind, die im Munde der Propheten dem Gottesspruch, אמר, als Botinnen dienen. Eine Bestätigung findet diese Annahme in Jes. 40, 9 wo Jeschajohu zaghaft die Berufung zum Propheten übernimmt und dann über alles, was in seiner Vergänglichkeit niederwärts zieht, hinwegschreitend, der Prophetie, der נְבוּאָה, um deren Übernahme es sich ja handelt, zuruft: „Auf hohen Berg klumme hinan, Verkünderin Zions!“ עַל הָר נְבָה עַלְיָה לְךָ מְבָשָׂרָת צִוָּן!“).

13—15) **מֶלֶci — אִם — בְּפִרְשָׁ** Wir müssen, wie bereits oben (unter „Allgemeines“) bemerkt, es dahingestellt sein lassen, inwieweit

¹⁾ In Jes. 32, 9 werden נְשִׁים שָׁאָנוּנָות und נְשִׁים שָׁאָנוּנָות genannt. Es scheint fast, daß es den מְקֻונָת gegenüber weibliche Boten des Glücks und der Freude gegeben hat, die nun der Prophet, um das Schmerzgefühl zu erhöhen, zur Übernahme der Trauerbotschaft herbeiruft. Ob diese נְשִׁים שָׁאָנוּנָות, so gut wie die מְקֻונָת, eine Art Frauenverband in der Gesellschaft gebildet haben — bleibe dahingestellt. Vgl. Ibn Ezra Jes. 3. St.

²⁾ Vgl. Targum zu Jes. 40, 9, der מְבָשָׂרָת צִוָּן übersetzt.

Im Hinblick auf die Anspielung auf die Zeit Debora's und Jael's, die in den V. 13, 14 enthalten sein sollen (So בִּיאָור ר' יָוָאֵל בְּרִיָּל) wäre ja der Ausdruck im buchstäblichen Sinne am Platze.

אם תשכון נות בית תחלה של בון ווּמִן שְׁפָתִים diese Verse mit ihren in נות בית תחלה של בון und in בון שפתיים unverkennbaren Anklängen an die Kämpfe und Siege zur Zeit Debora's diese Geschichtsperiode speziell zum Motive haben, und inwieweit sie die dem Volke bekannten Seherworte zur Kennzeichnung einer weit späteren Periode benützen. Auch können wir nicht mit Bestimmtheit sagen, ob nicht der Inhalt dieser Verse, von den kriegerischen Ereignissen abhängend, dem idealen Teile der Aufgabe Israels gelte und den erhabenen Alt von תורה מות verherrlichen wolle.

Ist in den Versen 12—14 von der Richterzeit und dem Kampfe gegen Midjan die Rede, so liegt es nahe, in V. 15 eine Anspielung auf das gleichfalls in die Richterzeit fallende Ereignis der Spaltung im Hause Gideons und den auf dem Berge „Zalmon“ entschiedenen Sieg Abimelech's zu erblicken. (Richter 9, 48). Vielleicht kann man es in Rücksicht darauf, daß der Krieg Abimelech's infolge der von diesem an seinen Brüdern vollzogenen und von den Leuten von Schemi geahndeten Bluttat ein Bruderkrieg war, gut begreifen, daß diese Spaltung im Hause der Stammesführer, also im Hause der "נוט בית" selbst, mit בפרש שדי מלכים כה bezeichnet¹⁾), und der Berg צלמון, auf dem Abimelech den Sieg über die Stammesbrüder ersuchten, als trister, starrer, beschneiter Berg, תשלג בצלמון, genannt wird. Vielleicht. —

Daß nach einer andern, gleichfalls im Sinne unseres Psalms begründeten, Auffassung, dieses תשלג בצלמון auf die „Taube“ beziehen und sagen kann, daß im wüsten Wölker- und Fürstenstreit die „Taube“ weiß wie Schnee erglänzt und das Schattenreich erhellt, haben wir bereits oben (unter „Allgemeines“) geschen. Es sind dies Gegensätze, wie sie eben nur unter dem Schleier der Poesie neben einander Platz finden. Wer will aber den Schleier lüften, wenn der prophetische Psalmist selbst es nicht getan. (Bgl. רדי ק z. St.)

16) הַר בְּשֵׂן צָלָמָן Aus dem Übergang von בְּשֵׂן zu צָלָמָן kann ein Argument für die Auffassung des Wortes צָלָמָן als nomen propr. nämlich der Berg „Zalmon“ geholt werden.

1) Daß mit "מלכים" Richter und Führer gemeint sind, kann nicht auffallen. Wir finden oft מלך für "שופט". So in Richter Kap. 17, 18, 19 und 21, wo überall מלך בישראל soviel heißt wie שופטים da es damals überhaupt nur שופטים gab.

17—19. **למה — רכב — עליות הרצדון** Das „**הרצדון**“ hat verschiedene Auffassungen seitens der Interpreten erfahren. Da sich für dieses Wort kein Analogon in der Bibel findet, kann es nur aus dem Inhalte der Stelle heraus erklärt werden. Das Bild stellt uns die Berge dar, wie sie über den dem einen Berge zuerteilten Vorzug, Residenz Gottes zu sein, in hebende Aufgeregtheit geraten. Nach Raschi ist mit diesem einen Berge nicht Sinai sondern Morija gemeint. (Im Gegensatz zum Midrasch, der „ההר חמד“, auf Sinai bezieht. Vgl. Tafel 3. St.) Wenn in Vers 18 der Sinai genannt ist, so soll damit zwischen ihm und dem Morija eine Parallele gezogen und der letztere in seiner hohen Bedeutung als Zielpunkt der von Sinai ausgegangenen geistig sittlichen Bewegung beleuchtet werden. Es wird dem **בצathan** — **בצערך אלדים** (in V. 8) in dem **אף ה' ישבן לנזה'** ein bleibender Abschluß gegeben.

Bei der Frage: **למה הרצדון הרים** erinnern wir uns unwillkürlich der ähnlich lautenden Frage: **מה לך חיים הרקדו . . . ההרים הרקדו** in Ps. 114, 5, und dies um so mehr, als nach mehreren bedeutenden hebr. Grammatikern die Wurzeln **רקד** und **רצד** die gleiche Bedeutung haben. (Vgl. Benjeb **אוצר השרשים** rad. und Buxdorf Concord. Schlgw. **רצד**). Die Antwort auf dieses „**למה**“, würde demnach, entsprechend der auf jenes „**מה לך**“, erteilten Antwort **בלפנינו אדונן רצין הויל אדין**, hier lauten: **ההר חמד א. לשברתו אף ה' ישבן לנזה'**. Das „**שנאנן**“ übersetzt Rückert mit „Berdopplung“ und trifft damit zusammen mit der aus dem Talmud (Jeb. 63) hervorgehenden Auffassung dieser Stelle. Merkwürdig, daß dies gerade bei dem — nichtjüdischen Interpreten Rückert der Fall ist.

Inmitten der Myriaden himmlischer Mächte — der Herr! Sinai im Heiligtum!

All dies ist **רכב אלקים**, Wagen Gottes, und dient zur Auffahrt des göttlichen Wesens. Sinai mit den „Tausenden der Verdopplung“, mit all den Wesen, die hoch über menschlich irdischer, und tief unter göttlicher Natur stehen, zum Geleit dienen sie dem von Gott kommenden Gesetz ins irdische Leben des Menschen hinein. — All die **הרוי נבנונים** die Berge mit „doppelten Rücken“, die Scharen in doppelter Zahl und die Gesetze in doppelter Eigenschaft — alles, alles diente dazu, daß Du, o Gott, zur Höhe des Midraschberges emporstiegest, daß vor den Augen Deines Volkes und Deiner ganzen Welt Dein Gotteswesen, gehoben und die Menschheit

erhebend, in Erscheinung trete. — Was war denn der von Wolken- und Feuersäulen geleitete Zug von Sinai bis Morija mit all den Prüfungen und Wundern anderes, als der Eroberungszug der in Israel zur Erscheinung kommenden Gottesidee, die sich die Erkenntnis und die Anerkennung der Menschen erobern wollte?

Und sie hat sich Menschen erobert. Bald durch des Herrn Allmacht bezwungen, und bald von Gottes Gnade durchdrungen, gaben und geben sie sich hin als Beute שְׁבִית שְׁבֵית, und als freiwillige Gabe לְקַחַת מַתָּנוֹת בָּאָדָם, und auch die Abtrünnigen, וְאֶפְרַיִם, die der Sinai mit seinen Flammen und Donnerstimmen nicht zu Dir, nicht zum Schemel Deines Thrones geführt, sie wandten sich Dir, dem auf Morija thronenden Jah, Gott, zu. So konnte Israels König, der Sohn David's, in sein Weihgebet alle, alle Menschen einschließen: וְנִסְמְחָה אֲשֶׁר לَا מַעֲמָך יִשְׂרָאֵל . . . וּבָא „auch den Fremden, der nicht von Deinem Volke Israel ist, und er kommt aus fernem Lande, um Deines Namens willen . . . und er kommt und betet, diesem Hause zugewandt, o, daß Du ihn erhören mögest im Himmel, Deinem gegriindeten Wohnsitz, und gewähren mögest, worum der Fremde dich anruft, damit alle Völker der Erde Deinen Namen kennen, Dich ehrfürchten wie Dein Volk Israel und wissen, daß Dein Name genannt ist über diesem Hause, das ich erbaut habe.“ (I. Kön. 8, 41—43).

Dieser Eroberungszug hat mit der Zertrümmerung des Mikdash und Zerstreuung Israels nicht sein Ende gefunden. Auf seinen Wanderungen im Exil ist Israel, oft Blutspuren zurücklassend, bald von hellen Leuchtfenern und bald von schwarzem Gewölk umgeben, und selbst die „סּוּרְרִים“, jene offenen oder versteckten Urheber der Judenmezeleien werden, wenn sie nicht selbst in ihrer Schmach vergehen ob des großen mit dem Blute der Frommen, Edlen besiegelten קָדוֹש הַשָּׁם, doch dazu beitragen, daß Israel sich in seinem Glauben festigt, und daß die der Gesittung und der Wahrheit noch zugängliche Welt es einsehen lernt: es gibt einen ewigen Gott, dessen Bekänner lieber tausend Tode sterben, als Ihn יְתִיר verleugnen לְשֻׁבָּן אַלְקִים!

20) בָּרוֹךְ Der Vers tönt wie ein Gruß des Psalmsängers hinein in die Seiten, an die er in Vers 19 gedacht hat. Für alles, was uns der Herr aufbürdet, Tag für Tag und Jahrhundert für

Jahrhundert, sei ihm Lob und Preis. Er ist und bleibt der Gott unserer Hilfe. Sela.

21) **הַל יִשְׁוֹעָתֵנוּ** Dieser an **הַל** mit dem gleichen Anfangsworte **לֹנוּ** fortsetzende Vers will offenbar den vorherigen ergänzen — gleichsam korrigieren. Nicht, als ob wir in unsren Nöten stets die sofort eingreifende Hand unseres Helfers erwarteten, und als ob die Hilfe eine einmalige, jede fernere Gefahr verbannende sein müßte; das nicht. Allein diese strenge, oft Leid und Not über uns verhängende Gottesmacht ist uns eine Gottesmacht zu stets sich wiederholendem Helfen. (Rückert übersetzt: „Gott ist uns ein Gott zu Helfungen“, und Gottes, des Herrn sind des Todes Ausgänge.) Die über den Einzelnen kommenden schweren Heimsuchungen sollen zur Erstarkung und innern Festigung Gesamtsraels, und des Todes Ausgänge sollen ins Leben hinein führen. **מוֹשֻׁעָה**, bedeutet nicht die Stabilität der Hilfe, sondern die des Helfens.

22) **אֵל** Dieses dem Vorhergegangenen gegenübergestellte **אֵל** ist hier bedeutsam. — Uns bleibt in allen noch so traurigen Lagen der Aufblick zu Ihm, dem **לְמוֹשֻׁעָה אֵל**, und selbst tausendsfacher Tod läßt uns, läßt **יִשְׂרָאֵל** diesen Blick offen, denn der helfende Gott Israels will nicht den Tod seines Volkes, das sich bessern, aber nicht zugrunde gehen soll. **אֵל** Aber Gott will die Vernichtung des bösen Prinzips, das sich im **מִתְחַלֵּךְ בָּאַשְׁׁמָה** verkörpert. Das Haupt der Gottesfeinde, das den rauhaarigen Scheitel, das Verwilderung und Barbarei hochhebt, soll zerschmettert werden¹⁾. (Vgl. Rashi: **אֶבֶל יְמִין בָּהֶם רָאשׁ אַוְרָבִן**).

23) **אָמַר** Nach Rashi hat das **אָשִׁיבָה**, im Verse das Volk Israel zum (im Sarge verborgenen) Objekt. Es hat das viel mehr für sich, als die Meinung anderer Erklärer, nach der die Feinde Objekt sind. Die Flüchtlinge aus Meerestiefen zurückbringen, damit die Rachegier Israels sich an ihrem Blute stille — **לְמַעַן תְּמִין** — ist eine grausame Härte, die dem Psalmisten zuzuschreiben wir nicht tötzig haben. Etwas Anderes ist's, wenn die aus allen Enden zurückgebrachten Flüchtlinge Israels sich nochmals zusammenscharen und die sie angreifenden Feinde mit blutigen Köpfen heimschicken.

¹⁾ Rückert übersetzt **מִתְחַזֵּן**, mit „rütteln“, wodurch dem Psalmworte die große Härte genommen wird. Ebenso übersetzt Gesenius **מִתְחַזֵּן** = „Herumrütteln“ (s. dessen Wörterbuch).

Unter ים מצלה ים „Eislande“ (רשי¹⁾ zu verstehen ist nicht leicht). Wenn wir auch nicht mit רדך an אשר denken, der vom Lande Gilead (בשׁן) aus den ersten Angriff auf Israel machte, so können wir uns doch sehr wohl und בשן und in Parallelle gestellt denken, analog Jes. 44, 27. Die Rettung Israels aus der Macht der אבירי בשן und aus den Tiefen des ים סוף ist muster- und gewährgebend genug für spätere wunderbare Rettungstaten durch Gott. (Vgl. R. 31 wo עדת אבירים חיה קנה und auf Mizraim und Baschan hinweisen.)

24) **רְאֹו לְמַעַן תִּמְהִין** Dieses korrespondiert offenbar mit dem מנהו nimmt, übereinstimmend mit Rashī auch — Rückert für „Teil“ von מנה, abweichend von den andern jüdischen Interpreten wie רדך ר' זואל בריל, Mendelsohn, Hirsch. Unser Sprachgefühl neigt sich der Auffassung Rashī's zu. Das hindert jedoch nicht, mit רדך unsern Vers mit der an Sanherib und seinem Heere vollzogenen wunderbaren Vergeltung in Verbindung zu setzen.

25) **רְאֹו שִׁירַת הַיּוֹם** Gott — mein Gott — mein König, dies die Stufen auf den Gängen der Gotteswaltung durch die Geschichte ins Heiligtum. Sie sahen diese Gänge: sie, Israels Scharen und auch die Feinde.

26) **קָדוֹם שִׁירַת הַיּוֹם וְעֲלֵמוֹת הַזְּבָחוֹת** Wenn, wie gut anzunehmen ist, unser Psalm bei der Übersetzung der heiligen Lade in ihr neues Heim, in die מזרות, gefungen worden, so mag das hierbei von den veranstaltete Jubelfest, an dem sich ja auch der König lebhaft beteiligt, die Erinnerung wachgerufen haben an all die freudigen Momente, in welchen in שִׁירַת הַיּוֹם und in דברה die nationale Jubel sich Ausdruck gegeben. „עלמות הזבחות“ kann auf die begeisterte von Mirjam angeführte Sängerinnenchar: ותקה מרים את התהוב hinweisen. Es ist aber auch möglich, das dieses „עלמות“ direkt an das bei der Einholung der heiligen Lade verwendete Instrument Alamoth erinnern will (ד"ה א' ט"ז ב').

27) **בְּמִקְהֻלוֹת וְעַל עַלְמֹת** Wo und wann immer in Israels Reihen in vollen Chören Gott gehuldigt und ihm in Festesfeier Hymnen gesungen werden, stets knüpfen Feier und Lied an den Ursprung

¹⁾ Die Wurzel צָלֵל bedeutet hinabrollen = Abgrund, in den alles hinabrollt, speziell Meeresgrund. Vgl. Gesenius rad. צול.

unseres Volkstums an. Dieser Ursprung bist Du, „mein Herr!“ in Deiner in Israels Mitte gegründeten Wohnstätte. — Auch das Meereslied hat das „תְּבִיאֹתָן . . . מִקְדָּשׁ אֶיךָ . . . כָּנוּן יְדֵיכָה“ zum Gipfelpunkte seines Triumphes gesetzt. — Und wo sich im welt- und freudenfernsten Galuthwinkel eine Zehnzahl von Israelsjöchuen als „מִקְהָלָה“, zusammenfindet, um Gott anzubeten, überall ist es בָּכוֹר יִשְׂרָאֵל, der Urquell Israels, von dem Israels Recht als Gottesgemeinde und sein Anteil am Berge Deines ihm verliehenen Erbsüizes „בָּחָר נַחֲלָתֶךָ“, sich herleiten.

28) **שֵׁם בְּנִימִין** Auf welches historische Ereignis dieses שֵׁם, dieses „Dort“ besonders hinweist — kann schwer bestimmt werden. Nach Raschi käme in diesem שֵׁם der Ausspruch des Targum Jonathans (I. Sam. 15) zur Geltung, der dem jüngsten Stamme Benjamin den Vortritt — ins Meer gibt zur Zeit קְרִיעַת יְמֵי סֻפָּה. Das Deboralied nennt ebenfalls mit Auszeichnung den Stamm Benjamin und vergibt auch nicht Sebulon und Naftali rühmend hervorzuheben. Ebenso waren es zur Zeit der unter König Hiskija gegen Sanherib geführten Kämpfe die Stämme Benjamin und Juda, die ins Feld zogen, da die andern zehn Stämme bereits unter der Regierung Hosea's, Sohn Ela's, im sechsten Jahre der Regierung Hiskija's gefangen fortgeführt wurden. Von den andern Stämmen, außer Benjamin und Juda, waren bloß vereinzelte Reste in Palästina, zurückgeblieben. Es würde also nach dieser Auffassung sehr passen, daß unser Psalm den ganzen Stämmen und בְּנִימִין, aber nur שְׂרֵי יהוֹדָה' רְגָמְתָּם nemt. — Vgl. §. St. — Ob nun dieses שֵׁם eines dieser Momente oder ob es alle zusammen zeichnen will zur Erhöhung der eigentlichen Feier, der der Psalm gilt? wer will dies entscheiden? ist — nach Rückert zu übersetzen: „Fürsten Juda's, ihr Häufen“. (Grundbedeutung: רְגָמְתָּם = zusammenbringen, — tragen, häufen, s. Gesenius Wörterbuch). Wir können diese Entgegenstellung so verstehen: Benjamin, der Jüngste, Kleinste ihr Herrscher, und Juda der Starke, der zum Herrschen Ausersehene — der dem Herrscher untergebene Haufe. So unterordnet sich stark und schwach dem augenblicklichen Gemeinzweck, und so gleicht die hohe Begeisterung für die Gottesache den Rangesunterschied der Gottesstreiter aus.

29) **צָוָה** Nachdem der König in seinem Festliede sich in der Ruhmesgeschichte seines Volkes ergangen und auch die Zukunft mit

prophetischem Blicke gestreift hat, kehrt er zum feierlichen Momente der Gegenwart zurück (Vgl. "רְשֵׁם" z. St.) und ruft sein Volk an, das soeben wieder ein Wunderzeichen der göttlichen Macht und Gnade erlebt, indem es die Gotteslade in die Gottesstadt bringt. „Aufgeboten hat dein Gott deine Macht. Mächtig sei, Gott, der Du getan hast für uns, aus Deinem Tempel über Jeruscholaim! Dir bringen Könige Geschenke!“

Auch dieses Weihlied knüpft an die kommende, von Jeruscholaim wirkende Zeit der Erfüllung göttlicher Verheißung an. Der Psalmlist kann, indem er sein Gebet "יקום אלקים", wieder aufnimmt, sich vom Gipelpunkt seiner und seines Volks Sehnsucht "מהיכל על ורשותם", nicht trennen. Nur im Lichte dieser Zukunftsfreude kann Israel in der Gegenwart Freude erblicken und Freudenfeste feiern. —

עוזה אלקים — עוזה עוז — Das sichtliche Wortspiel ist, vom poetischen Standpunkt aus betrachtet, gestattet. Es ist an sich schön und recht wirksam.

Dennoch wird es erlaubt sein einer neuen, auf diese Variation des Wortes "עזוזה" bezüglichen Vermutung hier Ausdruck zu geben. Es ist die folgende:

Das Psalmlied feiert die Überführung der drei Monate lang im Hause Obed Edoms verwahrt gewesenen Gotteslade nach der „Stadt Davids“. Der Aufenthalt im Hause Obed Edoms war durch ein trauriges Ereignis veranlaßt worden. **עזוזה** hatte die auf dem Wagen ins Wanken geratene Gotteslade stützen wollen und war dabei vom „Borne Gottes“ tödlich getroffen worden. In II. Sam. 6 und in I. Chron. 13 wird uns darüber berichtet, daß dieser Tod des **עזוזה** den König tief erschüttert habe, so daß er der „Tenne“, an der dieses Zeichen göttlichen Bornes geschah, den Namen „Riß“, durch den die Herrschaft Davids befestigt wurde, und dem der König, gleichfalls an das Gleichen "פרין מים", anlehrend, in "בעל פרצים", ein Denkmal gesetzt (I. Chr. 14, 11). Durch diesen Sieg wurde die Trauer um **עזוזה** in Freude verwandelt. gewährte Trost wegen **עזוזה**. Jetzt ging der König an die Überführung der Gotteslade und unterließ es nicht, eingedenk des bei der früheren Beförderung der Lade vorgekommenen Verstoßes und seiner traurigen Folge, die Leviten mit dem Trägeramte zu betrauen und

ihnen die treue, weihevolle Hut des Heiligtums einzuschärfen (I. Chr. 15, 12—13). — Da ist es nun mehr als ein bloßes Wortspiel, wenn der König in seinem Weihesalm das an den Namen יְהוָה anklingende, die rettende Macht Gottes anrufende יְהוָה, besonders betont und durch die Variation mit עֵד, deutlich im Herzen des Volkes Erinnerung und Hoffnung weckend, hervortreten läßt. — Es ist, als ob der auf dem halben Wege seiner Sendung hingefunkene עֵד wenigstens im Gedächtnis seines Namens dabei sein sollte, wenn das sieghafte Volk die heilige Lade nach der Davidsburg und — im Geiste — nach der Gottesburg, nach dem Geist geleitet, und als ob darum dieser Name mitlautet, wenn Israel und sein König ihren Psalm singen — וְעַלְתָּה לְנוּ וְעַלְתָּה לְנוּ dem mächtig eingreifenden Gotte, der für uns getan!

Wir hätten demnach in unserem Verse: צְבָא אֶלְקִים עֵד שְׁוֹרָה אֶלְקִים וְעַלְתָּה לְנוּ מַהֲיכָלָךְ ein rührendes Liedesdenkmal vor uns, das sich dem Leidensdenkmal תְּהִלָּה würdig anreihet. —

30) **מַהֲיכָלָךְ**. Entsprach das יְכוּם אֶלְקִים יְפֹצֵץ am Anfange des Psalms dem Aufturzliede וְיֻחָדָה בְּנֵשׁ קָוְתָה ה', so entspricht dieses **מַהֲיכָלָךְ**, das an die bleibende Ruhestätte der und der heiligen Lade gemahnt, dem וְגַנְחָה יַאֲכֵר . . . , dem die Lade empfangenden Gruße an ihrem Ruheplatze. „Aus Deinem Tempel über Jerusolaim“ — damit wird der Tempel über die königliche Residenz gestellt und der Tribut, den Könige und Regenten den Nachkommen auf dem Throne Davids bringen mögen, Ihm, dem Himmelstronner, zugesprochen. שְׁוֹרָה מַלְכִים שִׁי לְ.

31) **גַּעַר חַיָּת** Das Stelldichein, das Egypten und Assyrien oder vielmehr die Machthaber Egyptens und Assyriens vor Jerusolaim's Toren sich geben, geleitet von der Ländersucht und der Silbergier — vernichte es, Gott, in Deiner wundertätigen Macht. „Schilt das Tier des Schilfes! Die Herde des Starken, mit Kälbern der Völker, hingewälzt mit Brüchen Silbers! Berstüdt hat er Völker, die Kriege wünschen.“¹⁾

Die Auffassung Mendelssohns, nach der עַר eine vom Volke (oder dessen Vertreter) an König David gehaltene Auserede wäre, hat

¹⁾ So übersetzt Rückert. Karoli hingegen übersetzt mit „Vernichte das mit Lanzen bewaffnete Heer“ (קָנָה = Schäft). Rückert's Auffassung hat aber den Parallelismus in אַבִּירּוֹת, עֲנָלִי, und für sich.

wenig Wahrscheinliches für sich. מתרפם ברצוי בסוף würde dann ebenfalls auf den König zu beziehen sein (nach M. wirklich auf David bezogen) und etwas sehr Unnatürliches, ja Unwürdiges enthalten. Erstens kann auch der gewaltigste König nicht vom „silbernen Estrich“ aus Schlachten gewinnen und Völker wie die Egypter und Assyrier niederwerfen. Zweitens ersparen wir es uns lieber, wenn wir's können, daß das Psalmwort dem jüdischen Könige und besonders dem König David eine solch verschwenderische Prachtliebe zuschreibe und — sanktioniere.

מתרפם ברצוי בסוף weist auf jene Despoten wie Pharaos Necho, Sanherib, Nebukadnezar, Nero, Titus . . . hin, denen die Völkerfrage eine Frage des Silbers und der vermehrten Beute ist, gleichviel aus welchem Schatz der Heiligtümer sie geholt wird. Jenes Ungeheuer, das sich in seinem Schilde wälzt, und jene Horde starker Stiere, der die Völker-Kälber für die „Mezger aus dem Norden“ (Jes.) oder aus dem Süden bestimmte Kälber sind — sie sollen hier getroffen, ihnen soll die Kriegsgier aus dem Herzen und die Waffe aus der Hand gerissen werden. גער אבירים בענלי עמי heißt: schilt auch die Horde der Starken, denen es in den Völkern um Kälber und den Silberpreis für Kälber zu tun ist. — בור All die Völker, die sich wie Reile hineintreiben in die einheitlichen Staatengebilde, um durch innern Krieg zu teilen und zu regieren, hat Gott in ihrer eigenen Gemeinschaft zerstürtzt. So suchen sie den Mittelpunkt, um den sich ihre anseinanderfallenden Kräfte einen können, und dieser Mittelpunkt ist der Eine, Ewige — ist ח'ן. Im Talmud (פסחים יח) wird גער auf Gott bezogen, und zwar so, daß den Sendboten seiner Macht (גבריאל) mit diesem גער die beauftragt. Außerdem heißt es dort zu erklärend: פירע עמים קרבות יהפצין מי נרמ להם שיתפورو לבין אומות עולם קרבות Was hat es verursacht, daß sie (Israel) sich so ganz zersplitterten und zerstreuten unter den Nationen der Welt? Der enge Anschluß, den sie (Israel) so sehr gewünscht und angestrebt. Also das Verlangen nach Assimilation hat es verschuldet, daß Israel jeder innere Halt und jede zusammenhaltende Kraft verloren gegangen, die ihm mitten unter den Völkern seine Individualität und seine Achtung als Volk hätten bewahren sollen. Dieser talmudische Ausspruch gibt, wenn er auch nicht als der Punkt unserer Stelle gelten mag, doch viel zu denken.

Vielleicht hat sich der בָּעֵל הַמְּאֹד in der von dem Umstande leiten lassen, daß es nicht פָּור sondern heißt. Die befremdliche Schreibart des Wortes läßt die Auslegung zu, legt diese sogar nahe, daß wir auch an בָּר עֲמִים (שׁוֹא) unter dem ב' (ב') zu denken und es uns so zu erklären haben: Al das, was ihnen (ישראל) im Leben anderer Völker fremd war und stets hätte fremd bleiben sollen, haben sie sich eng und immer enger anzuschließen gesucht. Daher ihre Entfremdung von ihrem Gottes und ihren ererbten Sitten, — daher ihre Zersplitterung. בָּר עֲמִים פָּר עֲמִים und allzuviel קָרִיבּוֹת, Annäherung, seitens bringt nur קָרְבּוֹת, Kämpfe, seitens der העֲוֹלָם אֶוֹמֶת.

32) יְאַתְּנֵךְ לְאַלְקִים Auch hier zeigt das תְּרִיזׁ יְדֵיךְ, daß nicht von einer Verherrlichung des Königs David und seiner vom „Silberestrich“ aus erfochtenen Siege, sondern von der Huldigung die Rede ist, die die „Feisten“ von Mizraim und Kusch, durch Gottes Macht bezwingen, dem Gottes der Wahrheit bringen.

33) מְמֻלָּכָה Haben erst die despatischen „חַשְׁמָנִים“ und „אֲבוֹרִים“, ihren Tyrannenstolz vor Gott, dem Altherrn, in Denunt abgelegt, so kommen die Völker, die Staaten und Reiche zum Worte. (S. unter „Allgemeines“).

34) לְרַכְבָּה Der erhabene Throner in den Höhen hat das früheste, älteste Recht auf die Botmäßigkeit der Reiche קָדֵם. Er mahnt daran, „sich‘ er gibt an seine Stimme, Stimme der Macht“.

35) תְּנוּ עֵזֶל קָול This entspricht dem תְּנוּ עֵזֶל. Was ihr durch Macht auf Erden schafft und wirkt, habt ihr Gott zuzuschreiben, der allein Macht verleihen kann. So erhält die urgewaltige Naturmacht den Adel der Hoheit. In Israel, in seinem Lebensgesetze und Lebenszielen ist diese Hoheit verkörpert. Von den Völkern herab ließ Gott seine Stimme vernehmen, die Stimme der Macht, die die Wälder entblättert und die Zedern Libanons zerstört, und diese Stimme kündete Satzungen des Rechts und der Liebe, sie fordert Hohes und verleiht Erhabenes. Von der zermalgenden Wucht hat sich die בְּשַׁחֲקִים in den Himmeln lagernde Macht zur sittlich herrschenden Hoheit herabgemildert, indem sie sich zur Niederung der Erde herabließ. In dieser Niederung, בתְּחִתּוֹת הַהָּר stand Israel, und da steht es noch in seiner die Gottesmacht

verkündenden Höheit. Zeuge dessen ist die in Israels Hut befindliche Gotteslade mit ihrem Inhalt. —

36) **נוֹרָא** „Herrlich furchtbar Gott von Deinen Heiligtümern aus!“

Die Gott entstammte Macht, der der Mensch sein Heiligtum erbaut, behält ihre Eigenschaft als erhebende, aufrichtende, aber auch als strafende, vernichtende Macht in der Hand und nach dem Willen Gottes. Die Gottesflamme, der Israel einen Opferherd errichtet und die es mit Zeichen und Schranken heiliger Hut umstellt, durchbricht diese Schranken und trifft den Priester anstatt seines Opfers, wenn dieser die streng gezogene, Menschenwidmung von Gottesbestimmung scheidende Grenzlinie überschreitend, dem Menschen eine Vollmacht zueignet, die die göttliche Allmacht nicht gewährt. — So sanken die beiden Söhne Aharon, Nadab und Abihu am Tage der Altarweihe, vom Feuer des Himmels ins Leben getroffen, am Fuße des Altars entseelt hin, und so fiel Ulsah, der Hüter der Gotteslade, da er die Hand stützend nach der Lade Gottes ausgestreckt hatte, als Opfer der Freiheit, die er sich herausgenommen (s. י' רשות). Die Berührungsfpunkte des Menschlichen mit dem Göttlichen stehen in Israel unter der strengsten Norm des Gesetzes, das feiner, und am wenigsten der berufene Hüter des Gesetzes ungestraft übertreten soll. (נוֹרָא א' מקדשיך¹⁾)

Diese rigorose Norm, die unserem Volke zu verschiedenen Zeiten teure, edle Opfer gefostet hat, ist's gleichwohl, der das Volk Israel seine Macht und seine „Stärken“ עז ותעצמות verdankt, die Stärke im Bejahen und im Verneinen von Glaubensfäßen und Anschaunungen von Gott und Welt. Die Blitze, die mit furchtbarer Kraft aus Gottes Heiligtümern kamen und diese der subjektiven Auffassung und Willensneigung der Menschen, auch der größten auf ungemein hoher Stufe der Vollkommenheit stehenden Menschen, unmöglich machten, wirkten mit ihrem Feuer läuternd auf das Gold der jüdischen Glaubensmeinung.

Jede, die reine Lehre der Gottesseinheit trübende Mischung und Verbindung wurde von dieser Glaubensmeinung als Schläfe ausgeschieden, und es blieb das gediegene reine Gold des Glaubens an einen יהיד ומוייחד. — Das von Gott ausgehende Feuer hat die

¹⁾ Vgl. II m. 29; ונקדש בכבודי und im Midrasch r. 3. St.

Apotheose vernichtet. Das Volk Israel weiß sich als Gottesvolk und weist den Begriff eines Gottmenschen weit fort von sich und seiner Lehre.

Dies ist „**עַז וְתָעִצּוֹת**“¹, die der Gott Israels seinem Volke gegeben. Die Gabe war von den furchtbaren Erscheinungen eines unvergleichlichen Martyriums begleitet, und Israel hat die Gabe festgehalten und hält sie fest für und für.

Einst werden **מִמְלֻכּוֹת הָאָרֶץ** dem Volke Israel für seine treue Ausdauer danken und mit Israel rufen. **בָּרוּךְ אֱלֹקִים**.

אַרְן ה' Wir sehen, daß auch am Ende dieses den Einzug der feiernden Psalms das Ereignis mit **עֵז** seinen Schatten — oder sagen wir lieber: seinen Lichtstrahl wirft.

Der Psalm der in seinem Beginne mit **יְקוּם אֱלֹקִים**, Gott gegen die Hasser aufruft, vereint in seinem Schlusse das freudige Bekennen aller Menschen zu einem **בָּרוּךְ אֱלֹקִים!**

Kap. 69.

Allgemeines:

Das Gemälde, das uns in diesem Psalm vorgeführt wird, zeigt keine rosigen Farben, obwohl die Überschrift **ל שׁוֹשְׁנִים** lautet.

Dieses „Rosen“=Instrument, das das Lied und das Leid Israels im Galuth mit seinen Tönen begleitet (Vgl. Rashi z. St.), erinnert an die dornenwolle Laufbahn, die Israels Geschlechter zu durchmessen haben, bis ans Ende ihrer großen Bestimmung. — Ob von einem bestimmten Zeitabschnitte der vier verschiedenen Exilperioden: **בְּבִלְתִּי יְהוָה אֲדֹם** oder vom Galuth im allgemeinen die Rede ist, kann nicht festgestellt werden.

Sinnig verborgene Anspielungen, wie beispielsweise die im V. 3, geben und geben dem Interpreten Anlaß an die Eigenart einer jeden einzelnen dieser Perioden insbesondere zu denken und sie aus dem Psalmwort herauszulesen. Der Psalmist erscheint uns dabei auf der Warte der prophetischen Schau stehend, indem er Ereignisse besingt, die im Schoße kommender Zeiten ruhen.

Diese Auffassung hat auch Ibn Esra, der sachlich strenge Interpret, der sonst bei seinen Erklärungen sich nur von verbürgten Geschichtsdaten und grammatischen Regeln bestimmen läßt. — Ibn

Efra bemerkt (¹ zu der Stelle „denn der Eifer um Dein Haus hat mich verzehrt“ (V. 10): Das Nächste und Annichbarste ist, daß dieser Psalm im Geiste heiliger Eingebung gesprochen und auf die Zeit des Exils anzuwenden ist. Zeuge dessen ist die in V. 36 ausgesprochene Hoffnung: und aufbauen wird Er die Städte Judas!“ Die Prophetie des Psalmisten hat aber nichts Geisterhaftes und nichts Weltfremdes an sich. Vielmehr sind die Aussprüche des Psalmisten auch hier so lebendig fernhaft, als ob sie ihre Wahrheiten aus dem vollen, wirklichen Leben herauschöpften.

In der Tat greift der Psalmist alles, was er aus dem Leben und Leiden seines Volkes so ergreifend darstellt, aus seinem eigenen Leben heraus. Überall steht uns David, der Mensch, im Mittelpunkte der Handlung, und nur unvermerkt gewahren wir an der Weite des Horizonts und der Feierlichkeit des manifestartigen Ausdrucks, daß wir David, den König Israels, vor uns haben, oder vielmehr, daß er uns, das späte Israelsgeschlecht, vor sich hat, bis der Sänger, gleichsam in einem unbewachten Augenblicke, von der heiligen Begeisterung hingerissen, den Namen nennt, der ihm vom Anfange des Liedes an vorgeschwebt: den Namen seines geliebten von Dornen umgebenen Volkes Israel, dem er sein herrliches Saitenspiel „Rosen“ gewidmet hat. — Uns sind die Reize einer solchen Sangesart, in der sich so viel Schönheit und Wahrheit verbirgt wie offenbart und die Einzelperson und das Gesamtganze in beständigem Identansche einander ergänzen, nicht neu. Wir kennen sie ja aus so manchen vorausgegangenen Psalmliedern. Und doch werden wir nicht müde uns an diesen Reizen auch in diesem unserem Psalm zu ergötzen, der damit schließt, daß er Himmel und Erde, die Meere und alles, was sie bewegt, in die Hymne einfallen läßt, die das nun erststandene Zion seinem Gotte, dem Gotte der Welten, anstimmt.

In unserem Psalm dürfte sich die folgende Einteilung empfehlen:

1. Überschrift.

2—13: Aufruf aus dringender, in ihren verschiedenen Stadien geschilderter Gefahr.

Gegenüberstellung der menschlichen, von Hass geblendeten Beurteilung dem wahrhaften Urteile Gottes.

⁽¹⁾ כי קנאת ביתה וגוי והקרוב כי זה החומר נאמר ברוחך על
ומן הנלות והצד ויבנה ערי יהודה (אב"ע פסוק יוד).

Es ist Gottes Ehre, die in der Ehre seines Volkes und seines Königs geschützt wird, denn dieser König und dieses Volk, sie sind Märtyrer ihres Gottes, und ihr Märtyrertum bringt ihnen nur den Hohn und den Spott der Gottverächter ein.

14—29: Gebet des von so vielen zu Unrecht beschuldigten und verdammten Mannes und des hart getroffenen Volkes, die vor Gottes Angesicht ihre Schuld und ihr Fehl bekennen, die aber über ihren haserfüllten Richtern sittlich viel zu hoch stehen, als daß sie von der feindlich gesinnten Unterstellung und dem ungerechten Wahrspruch, der eine Lüge ist, erreicht werden könnten.

Bitte um Vergeltung, nicht um der Rache, sondern um der Wahrheit willen. —

30—37: Der in seiner persönlichen Würde Niedergedrückte erhebt sich im Bewußtsein des göttlichen Beistandes, und er fühlt sich emporgehoben zum Sachwalter der Elenden, zum Vertreter eines mit Schmach überschütteten Volkes und zum Verkünder seines verleugneten Rechtes.

Gott hört die Bedrückten und verachtet seine Diener nicht, auch wenn sie Ketten tragen! Diese Schlussmoral ertönt durch alle Weiche der Natur und findet auf dem Berge Zion und in den neuerbauten Städten Juda's ihren Widerhall!

Einzelnes:

שׁוֹנְנִים לְמַנְצָה (1) Wenn wir mit dem תְּרָנוּם וּרוֹשָׁלָמִי hier für die symbolische Bezeichnung des Sanhedrin nehmen und demnach der Psalm auf die erste Exilierung dieses Gerichtshofes von seiner geheiligten Stelle hinweist, so entspricht diese Überschrift der ganzen Tendenz des Psalms, der die von Haß geblendet menschliche Beurteilung der Person und des Volkes dem wahrhaften Urteile Gottes gegenüberstellt (Vgl. oben unter „Allgemeines“), in vorzüglichem Maße.

Jedenfalls haben wir uns von der Auffassung jener Interpreten fern zu halten, die wegen der auf die Wiedererbauung der Städte Juda's bezüglichen Stelle (B. 36) eine Hinzufügung von seiten „späterer Weisen“ zum Davidischen Psalm annehmen. —

(1) לְשִׁבָּחָא עַל גָּלוּת סְנַהֲדָרֵין עַל יְהוָה (תְּרָנוּם וּרוֹשָׁלָמִי).

Das „לְדוֹד“, bedeutet für uns nicht „im Sinne Davids“ sondern „von David“, denn unserem Könige David war nicht nur die Gabe des Gesanges, sondern auch der Blick des Sehers verliehen, wie dies selbst der scharf kritische Grammatiker Jbn Esra zugestehet. (Jbn Esra zu V. 10. Bergl. oben unter „Allgemeines“).

2) **בָּאוּ מִים עַד נֶפֶשׁ תְּחַשֵּׁעַנִי** ist der Gipelpunkt der Gefahr kurz geschildert, so kurz wie der Hilsruf: so es ist.

3) Nun wird die das Leben bedrohende Flut ausführlicher geschildert. Das Niedersinken ins tiefe Wasser, dessen Grund schlammig ist und keinen Halt bietet für den gleitenden, immer tiefer sinkenden Fuß, und darüber die gewaltige Strömung, die alles hinwegschwemmt, was sie erfäßt.

Ein Midrasch⁽¹⁾ findet in diesem Verse die vier Galuthperioden, deren letzte wir jetzt noch leben, angedeutet.

4) **מִיחָל גִּנְעָתִי** Das substantivisch gebrauchte ist Ergänzung zu **גִּנְעָתִי**: ich, der zu meinem Gotte hinharrende, ermüde.

5) **רְבוּ** Daß, wie einige spätere Erklärer meinen, von **מצמִותִי** abstammen und Haarlocke bedeuten solle, hat trotz der Analogie in wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Vielmehr haben wir das Wort vor **צַמְתָּ** = einschrumpfen, bis zur Vernichtung verkleinern, herzuleiten. So hat es auch der **ירושלמי** aufgefaßt, da er **תקְפּוּ מִקְטִינִי** mit **עַצְמוֹ מִצְמִותִי** übersetzt.

Bon den Hassern, **שְׂנָאִי**, wird die Bielheit, **רְבוּ**, von den Feinden, **אִיבִּי**, aber die Mächtigkeit hervorgehoben. Das dürfte sich durch die von uns bei anderer Gelegenheit bemerkte Begriffsunterscheidung begründen lassen. **שְׂנָא** ist der persönlich Hassende, **אוֹיבָךְ** der Feind aus Prinzip. Wo beide, **אוֹיבִים** und **שְׂנוֹאִים**, die einen, ohne sachlichen Grund, die andern, aus falschem Grund, zusammenwirken, da werde ich sicher der Verbrechen geziehen, die ich nie begangen, und zur Erstattung dessen verurteilt, was ich nicht geraubt habe. Dieses kaufale Verhältnis ist hier durch das Wörtchen **אוֹ** angedeutet und durch das hypothetische **אֲשִׁיבָה** getreu gegeben. — Dem Volke Israel hat es während seiner Galuthwanderung an

¹⁾ **מָדְרָשָׁ שְׁוָהָתְּ הַחֲדָשָׁ מִכְתֵּי הַזָּהָרָ בְּסֻפֶּר מִקְדָּשׁ מַעַט עַל תְּהִלִּים.**

Feinden beiderlei Art nicht gefehlt.¹⁾ Die Vorbedingungen des "או אֲשֵׁב" waren nur zu reichlich vorhanden. —

6) **אלקים** All den Falschmessern und Faschmünzern gegenüber: **אלקים אַתָּה יְדֻעַת**! Gott kennt nicht nur die Vergehungungen, sondern auch die törichten Meinungen und Neigungen, aus welchen sie herausgewachsen. Du kennst denn Baumkreis und das Wirkungsgebiet meiner Torheit, wie weit diese reichen und inwieweit sie meine schuldbaren Handlungen zu beeinflussen imstande waren **יְדֻעַת לֹאָלֶת**, und so können meine Schuldstaten vor Dir an ihrem spezifischen Selbstgewichte nicht verlieren: **וְאַשְׁמוֹתִי לَا נִכְחַדֵּן**. Den Punkt, auf dem **אָלֶת** und **אַשְׁם** sich die Wage halten und wo wieder der böse Wille die Wagsschale zum Sinken bringt — all das weißt, kennst mir Du, Gott!

7) **אל** Der feierliche Anruf Gottes bei all den heiligen Namen, die Ihn **יהָה** nennen als den Lenker der Scharen am Himmel und der Israelsschar auf Erden, zeigt, daß im Sinne des Psalmlisten das ganze Volk Israel es sei, von dem dieser Anruf ausgeht.

בּוֹשֵׁת von **בּוֹשֵׁת** = säumen, hinwarten bis zur Beschämung — entspricht **קֹוֹת** von **קֹוֹת** = den Faden der Hoffnung in die Zukunft hinaus spinnen und ihn an den Punkt des erhofften Heiles knüpfen. Reißt dieser Faden entzwei, so tritt Beschämung ein.

כָּלָם von **כָּלָם** = verlezen, beschimpfen, das stärkere Synonym von **בוֹשֵׁת** (Vgl. Gesenius) ist für **מַבְקֵשׁ**, die Dich Suchenden, am Platze. Die Dich suchen, in allem, was das Leben bietet, und mit allem, wozu das Leben befähigt, sie tun mehr als bloß hoffen, und ihre Enttäuschung wäre bitterer als die Bitternis dessen, dem eine Hoffnung unerfüllt bleibt.

מַבְקֵשׁ, „Gott suchen“ bedeutet: für alle Rätsel des Lebens die Lösung, für das Geheimnis der Menschenbestimmung die Enthüllung und für die höchsten Güter der Seele, für die Unsterblichkeit und die geistige Durchdringung des Erdenglückes und Erdenstoffes die allerhöchste und allersicherste Bewahrheitung suchen.

1) Wenn **רְשֵׁי** sagt: **שָׁנָאים אָתוּ עַל שְׁקָר שָׁאןִ אַנְיַ רְוָךְ אַחֲרָךְ** **שְׁקָר שְׁלָחָם לְתִפְשֵׁט טְעוּתָם**: כשהם נאספים עלִי אני משחח אותם במנון מה **שְׁלָא גָּלוּתִי** מיהם, so sind damit mittelalterliche Zeitschläufe gezeichnet, wie sie in alten Memoribüchern festgehalten, und wie sie durch so viele Ereignisse der — Neuzeit uns in fröhliche Erinnerung gebracht werden. —

Ich suche. Der von Gott gesalbte König wird nicht müde auf all den Wegen voll Leid und Prüfung, seinem Volke voran, dem Fahrtansend voran, Gott zu suchen.

Sollte ich vergebens suchen, so müßte darüber das ganze Volk Israel sich anstatt in das verheißene Kleid der Herrlichkeit, in das Gewand der Schmach kleiden, und müßte die von den Propheten erschauerte glorreiche Zukunft beschäm't ihr Haupt verhüllen. —

So sucht dieses gotterwählte Volk Israel auf allen seinen Wegen und Pfaden seinen Gott, in Galuthöden und unwirtbaren Steppen — Gott, auf zeitweise sonnenbeschienenen Bergen und fulturbestrahlten Höhen — Gott. Ein Geschlecht leuchtet dem andern vor; Väter hinterlassen es den Kindern: wir suchen Gott, sucht auch ihr, ihr werdet ihn finden, denn Gott will sich von seinem Volke finden und in der Welt verherrlichen lassen.

Wenn nun diesem Volke auf seinem rauhen Galuthpfade der Schreckensruf „vergebeus!“ entgegentönt, und dieser Ruf in den Reihen häßerfüllter Feinde widerhallt, und es triumphiert die Lüge und die Gemeinheit erhebt das Haupt — — — dann werden die nachlebenden Geschlechter an dem vorlebenden Geschlechte irre. Die Dich suchen, o Gott Israels, wollen den Psad betreten, den ich verlassen, und werden zu Schanden durch mich!

בְּ יָלִיךְ⁽⁸⁾ Die mir auf meiner Galuthwanderung aufgeladene Schmach habe ich um Deinetwillen getragen. Soll diese Schmach das einzige Erbe sein, das ich Kindern und Kindeskindern hinterlasse?

מַוְרֵךְ⁽⁹⁾ Soll die Entfremdung, die im Streite um die Gotteswahrheit zwischen mir und meinen Brüderu, den Söhnen meiner Mutter, zwischen mir und den Völkerschaften Esav's und Ismaels⁽¹⁾

⁽¹⁾ Vgl. Raschi und Kimchi z. St.

Vgl. בְּנֵי אֲמִי נָחָרוּ בָּי (שָׁה'שׁ א'. ו') nach בְּנֵי אֲמֹתִי im Sinne von בְּנֵי יִוְסִי als ר' מאיר oder ר' דָתָן וָאֶבְיוֹרָם oder auf דָתָן zu nehmen und auf אֲבִירָם zu beziehen sind.

מַזְדֵּר - לְאַחֲרֵי - bezeichnet wohl hier die Entfremdung, die im Freundschafts- und Brüderverhältnis eingetreten, während die Fremdheit in der trauesten Heimat, im mütterlichen Gemache, die innere Entzweinung zwischen Geschwistern ausdrückt.

לְבָנֵי אֲמִי = נָכְרִי = Ausländer, und gerade — Ausländer! Vgl. die Erklärung der Juden als „Ausländer“ im Mutterlande, an dessen Brüsten sie mit den Geschwistern zusammen gesogen!

eingetreten, auch noch Väter und Kinder entzweien, die Zusammengehörigen, einander Nahen aus einander reißen?

10) **כִּי קָנָת** Sollte es ja in der Tat der innere Streit, der brennende Eifer um Dein Haus sein, der die dieses Haus auf Moria verzehrende Flamme zu nähren geeignet war. **קָנָה** im Hause entfachte **קָנָה** um das Haus. Davon sollte der unselige Streit zwischen Rabbaniten und Saduzäern, sollte Sektiererei und Zelotentum Zeugnis geben. Eifer um Dein Haus verzehrte mich, während die Lästerungen der Schmäher auf mich niederfielen, und **הַרְפּוֹת** von der Hand **חוֹרֵף** mich trafen.

11) **וְאַבְכָּה** Weinen und Fasten nach dem Fall trägt mir Spott ein, wie der Eifer den Fall zu verhüten mir Schmähung eingebracht. „Was kann dein tatenloses Weinen und Fasten auf den Trümmern der Gotteswohnung helfen?“ — so wurde meine Trauer mir zum Hohne. Es ist bedeutsam unterschieden zwischen **כִּי קָנָת בִּירְךָ הַרְפּוֹךְ נִפְלוּ עָלִי** und **וְתַהֲיוּ לְהַרְפּוֹת לֵי אַכְלָתָנִי** als stillschweigende Verhöhnung der in **בְּצֻם נֶפְשִׁי** und **וְאַבְכָּה בְּצֻם נֶפְשִׁי** sich ausdrückenden traurigen Entzagung. Mein eifriges Tun beschwört den Spott der Gottverächter auf mich herab, und mein trauriges Leiden setzt sich in denselben Spott um.

12) **וְאַתָּה** Gab ich dem tränenreichen innern Leid äußerlichen Ausdruck und kleidete mich in ein Trauergewand, so wurde ich ihnen ganz und gar zum Gegenstand des Spottliedes.

Nicht nur das innere Bewußtsein einer weltgeschichtlichen Bedeutung, einer Größe in der Reihe oder gar an der Spitze der von Gott bestimmten Faktoren des Rechtes und der Wahrheit, sondern auch das Recht um die verlorene Größe zu trauern machten sie mir streitig. Ich sollte weiter nichts sein, als eine komische Figur, die zum Gaudium lustiger Leute die Welttribüne umschleicht.

הַרְפּוֹת הַרְפּוֹךְ נִפְלוּ עָלִי: — **וְתַהֲיוּ לְהַרְפּוֹת לֵי** — auf dem der Hohn mit kalem Griff von **עָלִי** bis **לֵי** und zuletzt **וְאַהֲיוּ לִמְשָׁל** das äußere Geschick, die intimen Beziehungen und die ganze Persönlichkeit des Spottvolkes umfaßt — dieses — Stufengelächter, es ist entsetzlich und vom Stufengesang unseres erhabenen Psalmmeisters kaum zu übertönen!

Jeder der in diesen Versen der Davidsharfe entfahrenden Töne klingt an die Herzenssaiten ganzer malträtiertter Judengeschlechter an. Wir denken an die Marranen, an die Kammerknechte, an die Famili-

anten und an die Juden mit spigen Mützen auf dem Kopfe und gelben Fleckchen am Rocke. So sollte לְבָשִׁ שָׁקֵן in ein Harlequinsgewand und das Volk mit seinen Hoffenden und Suchenden, קוֹדֵם וּמַבְקֵשׁ, in ein Komödiantenwolf וְאַהֲרֹן לְמַשְׁלֵךְ verwandelt werden.

(13) יִשְׁיָהו So entstanden die Hepheplieder und die Gassenhauer der Hochmögenden Müßiggänger und der über dem Judentum zu Gerichte sitzenden Trunkenbolde. — Gewiß, unser König David hat an seiner eigenen Person dies große Leid empfunden. Auch ihm ist ein in schwacher Stunde begangener Fehler von Neidern und Hassern als todwürdiges Verbrechen angerechnet worden. Der eine trübe Tropfen im Freudenkelche seines Genusses ist von geschäftigen, zum Bösen bereiten Händen immer aufs neue heraufgeschöpf und dazu benutzt worden, dem von Verbrechen freien König die ganze Daseinsfreude zu vergiften. Wir brauchen nur an das Ereignis mit Urija zu erinnern, dessen der reumütige König stets, auch inmitten der Freude sich erinnert hat, und auf die Ratschläge eines Achitofel hinzuweisen, der, den Freund verratend und die Entschuldigungsgründe des strengen Rechtes mißachtend, dem von der Höhe der reinen Moralität niederwärts schreitenden Füße des Freundes das Bleigericht der schweren Schuld anhängte.

Es ist nicht phantastische Deutelei, wenn wir überall, wo wir unsern König David recht tief seufzen hören, aus seinen Klagelauten uns die Namen Bathseba und Urija zusammensezen. Das an diese Namen sich knüpfende Ereignis ist des Königs lebendiger Vorwurf geblieben auch dann noch, als der Prophet נָתַן auf das reumütige נֶם ה' העביר חטאתך לא תמות das Verzeihung zufichernde Gesprochen. (II. Sam. 12, 13).

Es ist vielleicht nicht zu kühn, wenn wir uns von der in unserem Psalm (V. 10) gegebenen Schilderung: ואַבְכָה בְּזָוֶם נְפָשִׁי erinnern lassen an das Fasten und Weinen des unglücklichen Vaters um seinen sterbensfranken geliebten Knaben von dem uns II. Sam. 12 berichtet wird: בָּעוֹד חִילֵד חִי צְמַתִּי (das. 16) und: וַיַּצֵּם דָוד זָוֶם (das. 22). — Es wird sogar gestattet, ja uns nahe gelegt sein, bei dem etwas geheimnisvoll klingenden: אשר לא גָּלוֹתִי אֲשִׁיבֵן in unserem Psalm (V. 5) an das Gleichnis des Propheten und das vom König selbst gefällte Urteil: וְאַתְּ הַכְבָּשָׂה יִשְׁלֵם אֶרְכָּעִתִּים (II. Sam. 12, 6) zu denken.

War ja jenes „Schäflein“ vom König in der Tat nach all den legalen Voraussetzungen: כוֹתֵב אָוִרְיהַ לְאַשְׁרָתוֹ — אָוִרְיהַ מָוֶר בְּמִלְכֹות הַיְהוּדָה —, die uns im Talmud mitgeteilt werden, nicht geraubt. Und doch mußte er für die Tat wie für einen begangenen Raub büßen, während Achitofel, der Großvater der Bathseba, Tochter des Eliam, (II. Sam. 23, 34) der schweren Buße noch den giftigen Spott und Hohn hinzufügte. — Vgl. Psalm 35, 11 **אֲשֶׁר לَا יָדַעְתִּי יִשְׂרָאֵלִי** und unsere Bemerkung dazu und zu „...שְׁבוֹל לְנַפְשֵׁי“ —

14 רצון — חסד — אמרת — ישע ו אני (4) An der Stufenleiter: **רָצֹן — חִסְד — אָמֵת — יִשְׁעָה וְאַנְיִם** — Ut der betende König die Höhe, von der ihm Gewährung winkt vom Gott der Liebe und des wahrhaften Rechts. Wie groß ist der — sittliche Abstand zwischen den **נְנִינּוֹת שׁוֹתִי שְׁכַר** und mir — und meinem Gebete zu Dir, **הָ!**

Die Minute, in der ich mich mit meinem Gebete Dir nahe, erscheint mir herausgehoben aus der Reihe der Tage und Stunden als Zeit des Wohlgefallens, als **עַת רָצֹן**, und gleichwohl ist mir die Wahrheit gegenwärtig, daß Du mein Gott derselbe, in Deinem Wesen Unteilbare bist als **הָ** und **אֱלֹקִים**, ewig derselbe in der Fülle Deiner Gnade. Zu dieser zu allen Zeiten gleichen, von Neigung und Stimmung unabhängigen Treue liegt ja die Wahrheit des von Dir ausgehenden Heiles, um das ich Dich anslehe. Die Weisen des Talmud **פ'א : דב'ר פ'ב : תנומה מקין : איכה ربתי פ'ג** (5) beziehen diese auf den Zeitpunkt, in welchem die Israelsgemeinschaft ihr Gebet: **תפלת צבור verrichtet** und der Einzelne, **יעיד**, mit seinen Anliegen und Wünschen sich willig der Gemeinschaft — einfügt. Für ein solches Gebet, meinen die Weisen, in dem das ganze Wollen und Begehrten der Gesamtheit sich in ein scheinentliches Wort zusammendrängt, ist jede Zeit vor Gott, und das Gebet eines **מלך יִשְׂרָאֵל** und namentlich des Königs David, der sein eigenes Wohl nicht anders als mit dem Wohle seines Volkes zusammen begreift, wird gleich zu achten sein.

In diesem Lichte gesehen gewinnt dieses **ו אני** an besonderer Bedeutung. — Über den Grund dafür, daß dieser Vers in **תנא דב'א** seine Stelle gefunden, vgl. und **תנה דב'א** **תפלת מנוחה בשבת ואני** und **שׁוֹתִי שְׁכַר אֲבוֹדָרָהָם**, die gleichfalls den Abstand zwischen **תפלת צבור** hervorheben.

15—16 אל תשׁטפנִי — חצְלָנִי Die „Wassertießen“ gehen tiefer als es anfangs in der Absicht des persönlichen Hasses liegen mag. Daher: **מִשְׁנָאֵי וּמִמְעַטָּקִי מִים**. Allein das ist eben „der Fluch der bösen Tat, daß sie Böses muß erzengen“. Der Boden, auf dem ich stehe, ist schlammig. Wie soll ich dem Wasserstrudel und dem Abgrund widerstehen? Und daß der künstlich gehöhlte Brunnen, **בָּאָר**, sich nicht über mich schließe! Die Gefahren sind hier aufgezählt, wie sie teils von der Natur bereitet, teils durch Kunst geschaffen worden.

17—18 ונְנִי — ואֶל הַסְּהָר Erhörung! dem gut ist Deine Gnade. Menschengnade hat für den Empfänger einen bittern Beigeschmack, aber die Gnade Gottes ist gültig und bewirkt nur Gutes. Durch die Fülle Deines Erbarmens steige mein Wert, sodaß Du Dich mir zuwenden mögest. Und wenn Irrung und Fehl meinen Wert herabdrücken, so verbirg Dein Unlitz dennoch nicht Deinem unwürdigen Diener und laß die Hilfe nicht warten, bis Dein Diener sich ihrer wieder ganz würdig gemacht. O, mir ist bange, eile, erhöre mich **כִּי צָר לִי מִתְּהֻרְּעַנְנִי!**

19 קָרְבָּה Schritt für Schritt vollzieht sich die erlösende Seelenläuterung, indem Du der Seele nahest und ihr immer näher kommst, doch umwillen meiner nicht zu versöhnenden Seelenfeinde befreie mich sofort und — bedingungslos! **לְמַעַן אִיכְיָ פְּדָנִי**. Hier, wie an andern Stellen tritt der Unterschied zwischen **אל** und **נאָל** hervor. **אל** verbindet mit dem Begriffe des Erlösens auch den des Einlösens. Der zu Erlösende tritt zum Löser aufs neue in das gestört gewesene Verhältnis der Zugehörigkeit, ähnlich dem entfremdeten Familienbesitze, von dem es heißt: **לוֹ נָאֹלָה תָּהִי**.

.. וְגַלְתִּי אֲתֶכְם .. וְלִקְחָרִי אֲתֶכְם .. לִי לְעֵם וְהִיּוּתִי לְכֶם וְנוּ.

Mit Hilfe dieser naturgemäßen Unterscheidung erklärt sich uns die unsere **תִּפְלָת שׁעַ** einleitende, scheinbar unnötige **צָרָר יִשְׂרָאֵל**, **קָמָה בְּעֹדָה יִשְׂרָאֵל** Wiederholungen enthaltende Stelle: **נָאֹלָה ה. צ. שָׁמוֹ קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל ב. א. ה. נָאָל יִשְׂרָאֵל :**

Hier wird der **צָרָר יִשְׂרָאֵל** zur Hilfe Gesamti Israels angemessen. Unter **יִשְׂרָאֵל** in Verbindung mit **יְהוָה** ist das Zehnstämmereich (**מִלְכּוֹת יִשְׂרָאֵל**) unter der anfänglichen Dynastie **אֲפָרִים** begriffen. Auf die Erlösung der zehn Stämme bezüglich findet sich nun in

die mit **וְרַמֵּי לֵא** eingeleitete Prophetie, die **בְּעֵת הַהִיא נָאֵם ח'** (vgl. B. 9) hervorhebt: **בַּיּוֹם יְהוָה לִי שָׁרָאֵל לְאָב וְאֶפְרַיִם בְּבָרֵי הָוָה**.

Ebenso wird in im Namen Gottes verkündet: **וְגַבְرִתִי יְהוָה יְהוָה זֶבְחֵי יְהוָה וְאֶת בֵּית יוֹסֵף אֲוֹשֵׁעַ אֲשֶׁר קָרָה לְהָטָה** und **אֶת בֵּית יְהוָה וְאֶת בֵּית יוֹסֵף אֲוֹשֵׁעַ וְאֶקְבָּצֵם כִּי פְדוּתִים**.

וְפְדָה כְּנָאֵם יְהוָה וִישְׁרָאֵל. Hierauf bezieht sich nun der Wunsch: **פְדָה** auf die Befreiung an sich ist anwendbar.

In Wahrheit jedoch ist's unsere Hoffnung und unser Glaube, daß dereinst diese Zweiteiligkeit aufhören und Israel als ein geeinigtes Reich Gottes restituirt und von Gott, der ja **נוֹאַלְנוּ ה'** (Ges. 47, 4), als sein Erbgut eingelöst werden wird; darauf bezüglich nun der Schluß **בְּאַיִל נָאֵל יִשְׁרָאֵל**.

Es ist also nicht unnötige Wiederholung, wenn an das dem Prophetenworte entsprechende **וְפְדָה כְּנָאֵם יְהוָה וִישְׁרָאֵל** sich als die ebenfalls im Prophetenworte begründete Steigerung anreihet **נוֹאַלְנוּ ה'** und dann der Schluß **בְּאַיִל נָאֵל יִשְׁרָאֵל**, auf das ganze ungeteilte bezüglich, folgt.

Dafür, daß als Steigerung des **פְדָה** anzusehen ist, spricht auch der in **תְּבִלְתָּה מִזְרִיב** aufgenommene Vers in **וְרַמֵּי לֵא**, der lautet: **כִּי פְדָה ה' אֶת יִצְחָק וְגַלְוָה מִיד חֹק מִמְּנוּ**.

In Hinsicht auf die sozial politischen und die religiösen Faktoren, durch deren Zusammenwirken Israel zur Nation und zum Gottesvolke geworden, können wir sagen: **פְדָה** bedeutet die nationale Befreiung, die Israel sich selbst wiedergibt, und **נָאֵל** drückt die Erlösung aus, die Israel seinem Gotte zueignet. In diesem Sinne hätten wir das nationale Wiedererstehen unseres Volkes und jeden zu diesem führenden Schritt freudig zu begrüßen als Einleitungsschritt zur Erlösung durch Gott und für Gott. — Vgl. unsere Bemerkung zu Psalm 80, 2 (Note).

פְדָה bezeichnet den Akt des Befreiens ohne Rücksicht auf das hierdurch entstehende Verhältnis.

mit **נָאֵלה** ist hier wie auch Imperativum und drückt den Wunsch aus: Nahe meiner Seele und erlöse sie. **ר' שְׁלֹמֹה הַלְוִי**, der Verfasser des Liedes **לְכָה דָוִי** hat in der Strophe diesen Vers verwendet, und die meisten Ausgaben haben auch da **בְּיוֹאָר נָאֵלה** mit dem Punkt im **הָא**. Der Verfasser des zu **תְּהִלִּים** hatte jedoch eine andere Ausgabe vor sich, in der das **הָא** ohne Punkt steht. **זֶה קָרְבָּה אֶל נְפֵשִׁי נָאֵלה** ist dort demnach als

Perfectum aufzufassen. Diese Lesart hat den Umstand für sich, daß sämtliche Endsilben in den Strophen dieses Gedichtes (mit Ausnahme **הָרְפָה** וּנְכַנְתָּה עִיר עַל תְּלָה) mit nichtpunktiertem **הָרְפָה** auslaufen und dies sichtlich wegen des wiederkehrenden Refrains **לְבָה** הָרְפָה בְּלָה, der in seinem Endreime ebenfalls das **הָרְפָה** hat.

20) **אַתָּה** Die verschiedenen Grade der dem Menschen widerfahrenden Demütigungen und schmählichen Erniedrigungen sind hier aufgezählt.

בְּשֵׁת — חֲרֵפָה — בְּלִימָה — Wie viel inneres Seelenleid und äußere Ehrenverlezung ist zwischen diesen Worten eingeschlossen.

Da gibt es Männer, die ich zu meinen Freunden gezählt und zu meinen vertrauten Beratern gemacht. Sie suchen den Stachel meines inneren Selbstvorwurfs zu schärfen, nicht, um mich zu bessern, sondern, um mich nicht zur Ruhe und Selbsterhebung kommen zu lassen. Andere setzen meine Ehre in den Augen meines Volkes herab, nicht, um das Volk zum gerechten Richter, sondern, um mich zum Gerichteten zu machen.

Wieder Andere — und diese sind die Schlimmsten — schmeicheln meinen menschlichen Begierden, drängen sich insgeheim als Helfer zur Sünde auf, um mich derselben Sünde wegen öffentlich anzuklagen. Sie wollen mich nach innen verderben und nach außen vernichten, sie wollen mich als Mensch entwürdigen und als König entthronen. Wer sind diese Männer alle und was ist das geheime Wollen und Streben dieser und jener? **נָנָךְ בְּלֹזֶרֶרֶי** Du weißt es Gott. —

21) **חֲרֵפָה** Alm franken Herzen siech, hoffte ich auf die Bewegung, die, vom erregten Mitgefühl des Nächsten ausgehend, den in sich gefehrten, gebrochenen Leidenden anregt, **לְנוֹד**, doch diese Gemütsbewegung des Nächsten war nicht da, **אָין**.

Und selbst die Tröster, die sich sonst anstandshalber einstellen und deren seelenlose Worte der Leidende zu hören wünscht, um für Minuten etwas Anderes zu hören als die Stimme des inneren Vorwurfs und die Sprache des eigenen Leids, auch diese **מְנֻחָמִים** waren nicht zu finden.

Auf diese Weise würde es sich erklären, daß zuerst das Abstraktum **נוֹד** und dann das Tätigkeitswort **מְנֻחָם** (particip praepons) angewandt ist. — Wir finden jedoch hierfür noch eine andere, vielleicht psychologisch berechtigtere Erklärung.

נָדֵד ist die Bewegung, die ablenkende Verstreitung, die oft dem Trauernden, wenn auch nur für den Augenblick, wohltut, indem sie seine vom Gegenstände des Schmerzes festgehaltenen Gedanken auf andere Gegenstände hinlenkt — zerstreut.

נְחַם ist mehr als äußere Verstreitung und Ablenkung. Der Trost will die Beruhigung und Erleichterung der Schmerzgetroffenen bewirken. וַיִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ נָחַם לֵאמֹר וְהִנֵּה נְחַמֵּנוּ וְנוּ' (בראשית ה' כ' ט'). Hieraus ist zu ersehen, daß נָחַם = Trost eng zusammenhängen. Der Leidende soll in sich selbst die Kraft finden, sich zu sammeln und in Ruhe zu ergeben.

Hierbei wird es aber hauptsächlich auf die Persönlichkeit ankommen, die den Trost spendet. Verstreitung kann jedes Schauspiel bieten, Sammlung aber nur der, der in sich selbst gesammelt und mit sich, seinem Gotte und seiner Welt im reinen ist, also der ehrliche, gefestigte Charakter. Wir verstehen es darum, daß der Unglückliche zu seiner Verstreitung נָדֵד, zu seinem Troste aber angerufen und erhofft habe. Beide wurden ihm nicht zuteil. נָדֵד „war nicht da“ und die Tröster, המנהמים, „fand ich nicht“.

22) וַיַּהֲנֹן Als Labemahlzeit gabten sie Gift und zur Stillung meines Durstes ולצמאי ließen sie mich Essig trinken.

23) יְהִי שְׁלֹחָנָם So werde dieser ihr Tisch, den sie für mich mit Chmünz und ראש gedeckt, vor ihnen und für sie selbst zur Falle (Bgl. תרגום וירושלמי) und den Frieden heuchelnden Freunden zum Fallstrick. Nach dieser Auffassung rechtfertigt sich das anstatt להם gesetzte לפניהם. —

24—26) תַּהֲשִׁבֵּנָה — שְׁפֵךְ — תַּהֲיֵי Die Augen, die für den Fehl und das Vergehen des Andern so scharfsichtig waren, mögen getrübt sein, so daß sie die ihnen selbst drohende Falle nicht sehen, und ihre Lenden laß Du, o Gott, beständig wanken, wie ihr Charakter zwischen der Zweideutigkeit hin und her wankt. Mit wankender Kraft können sie sich dem ihnen gelegten Fallstrick nicht entziehen und das sich um sie schlitzende Fangnetz nicht zerreißen. —

וְעַמְךָ Deine Unwetter, die sich lang vorher über ihren Köpfen zusammengezogen, schütte aus über sie, Dein Zorn, der ihr Tun verfolgt, erreiche sie, da ihr Maß voll geworden.

בְּאַחֲלָהֶם — טִירָתָם In ihren Schlössern die Öde und in ihren Zelten die Verlassenheit — so räche sich an ihnen, was sie durch Verleumdung und Entzweiung am Familienglücke und am Volksfrieden gefündigt.

27) **כִּי אַתָּה רְדָפֵךְ?** Sowohl nach רְדָפֵךְ als nach קָרְבָּךְ und den andern Interpreten haben wir hier eine umgestellte Wortfolge vor uns, und der Sinn des Verses ist, als ob er lautete: כִּי אֲשֶׁר הַכִּי תְּהִלֵּךְ den Du geschlagen, (o Gott) verfolgen sie. Vgl. Psalm 10, 14: כִּי אַתָּה עָמֵל וְכָעֵם תְּבִיט. — Dies zugegeben, ist es durchaus nicht überflüssig für diese Umstellung einen Grund zu suchen.

Wir glauben nur diesen im Folgenden zu finden.
Mit diesem "כִּי אַתָּה" wird natürlich Gott angeredet.

Der Name Gottes ist in Vers 17 genannt: "עַנְנִי ה'" und die Anrede an Gott ist dort in den B. 18, 19 und 20 fortgeführt und mit den Worten כָּל צָוֹרְרִי נְגַדֵּךְ בְּלֹמְדִי נְגַדֵּךְ vorläufig geschlossen. Vers 21 setzt, an das "חֶרְפָּתִי" des vorhergehenden Verses anknüpfend, den Begriff dieser "חֶרְפָּה" aus einander und zeichnet die Feinde, die dem Dulder die "חֶרְפָּה" aus möglichem Leid angetan, sowie die sie dafür treffende Strafe. Mit שְׁפָךְ in B. 25 fährt der Psalmlist in seiner unterbrochenen Anrede an Gott fort und begründet nun in B. 28 dieses aus Vers 17 mit dem ergänzenden כִּי אַתָּה, "אַתָּה", korrespondieren mit einander und, um diese Korrespondenz deutlich hervortreten zu lassen, ist dieses "כִּי אַתָּה" auffällig an die Spitze des Verses gestellt.

רְדָפֵךְ — Sie verfolgen. Wer? Das sind jene Feinde, von denen in Vers 17 gesagt ist כָּל צָוְרִי Dir, Gott, sind meine Bedränger gegenwärtig. Und sie sind, wie dies ja ebenfalls im Begriffe des Wortes נְגַדֵּךְ liegt, Deine Gegnerschaft. Sie geben sich als Deine Sendboten aus und wollen für die Schergen des an dem Unglücklichen zu vollziehenden göttlichen Strafgerichts gelten. So verfolgen sie den, den Du, o Gott geschlagen, und erzählen sich höhnisch die Leiden der von Schmerz Durchbohrten — **וְאֶל מִכְאֹב חַלְיל יִסְפְּרוּ** und all dies als wären sie, die grausamen Blutmenschen, Vollstrecker Deines Willens, Gott! Sind diese nicht כָּל צָוְרִי? Sind sie nicht ein Hohn auf die göttliche Gerechtigkeit und auf Gottes Erbarmen, wie sie eine Schmach sind für die Menschlichkeit?

28) **תְּנַהָּה** Gegen die Auffassung des Wortes **תְּנַהָּה** als Infinitivum (S. Hirsch's „Psalmen“) = **תְּהִתְהִיל**, ähnlich dem **תְּהִתְהִיל** in Psalm 8, spricht das zweite Versglied: **וְאֶל יִבְאוּ**, das bei dieser Auffassung dem Ganzen sowohl logisch als grammatisch nur schwer einzufügen ist.

Uns gilt dieses **הַנָּא** als Imperativ. Der Psalmist wünscht, Gott möge jenen Verfolgern und grausamen Spöttern zu ihrer Schuld, die sie durch ihre Unmenschlichkeit auf sich laden, noch die große Schuld hinzurechnen, die sie begehen, indem sie diese Unmenschlichkeit für den göttlichen Willen, und sich selbst für die Vollstrecker dieses Willens ausgeben. Als ob die Unmenschlichkeit einer Tat die Göttlichkeit derselben bezeuge!

Als ob Gott den Menschen, den Er ein Vergehen büßen lässt, und das Volk, das Sein Zorn trifft, von aller Milde und jedem Erbarmen ausgeschlossen und für vogelfrei erklärt und zum Opfer für jeden Wicht bestimmt hätte! Rechne ihnen Schuld auf Schuld an und lasz sie selbst nicht teilhaft werden Deiner mit Milde gepaarten Gerechtigkeit. **וְאֵל יִבָּא בֶּצְדָּקָתְךָ**. —

ימחו ימינו Wären die Gesetze des Menschen- und Völkerlebens mit solch blutiger Schrift geschrieben, so könnte kein lebendes Wesen vor Dir, Gott, bestehen. Mögen sie, die Blutmenschen selbst, ausgelöscht sein aus dem Buche des Lebens, und mögen sie, die ihr frevelhaftes Tun für ein verdienstliches Werk und sich selbst für **צדיקים** ausgeben wollen — mögen sie mit ihren Namen und ihrem Gedächtnis die Reihe der wahren **צדיקים** nicht schänden **ימחו מיכבר חיים ועם צדיקים אל יכתבו!**

Umwilfürlich denken wir hierbei an all die grausame Verfolgung, der das vor zwei Jahrtausenden aufs neue zum Exil verurteilte Volk Israel ausgesetzt war und noch ist. Wir denken an Jene, die in diesem Volke den Träger göttlichen Fluches, den Prügelnabben unter den Völkern erblicken, und die mit Lust die Streiche zählen, dir auf dieses Volk, auf seine Besten und Edelsten von allen Seiten niedersfallen, als wären sie, jene Grausamen, die Mandaträger des göttlichen Strafgerichts und als wäre der böse Menschenhaß, sobald er sich gegen den Juden richtet, etwas Verdienstliches vor dem Gotte der Liebe und des Erbarmens; wir denken an jene **רשיעים**, die auf einen Ehrenplatz in der Reihe der **צדיקים** Anspruch machen; wir denken — nun es lässt sich nicht alles sagen, woran wir bei der Klage des Psalmisten: **כִּי אָתָּה אֲשֶׁר רֹדֵב חַכִּית רְדוּבָה** denken. Doch das wissen, das empfinden wir: Auch der Psalmist hat an alles das gedacht, und er hat jene „Gerechten“ mit dem bösen Hass, mit dem **רשויות** im Herzen, mit seinem Spruche, **ימחו!**, und **אל יכתבו!**, bedacht. —

וְאֵל מִכָּאֹב חַלְלֵיךְ וּמִכָּאֹב וְאַנְיִ (Dieses schließt sich dem in Vers 27 an. — Auch während ich elend und leidend bin und während jene Verfolger mich, den Elenden, zu fassen und in den Staub zu drücken suchen, hebt mich Deine Hilfe, Gott, empor, und ich fühle diese Gehobenheit durch Dich. שָׁגֶב bezeichnet die auf innerer Macht beruhende Erhabenheit und wird zumeist in idealem Sinne gebraucht, (wie: צָרֵר וּמִשְׁנֵב ה' לְבוֹדָ וּמִשְׁנֵב ה' לְבוֹדָ). Auch unser Volk verdankt das bei aller Erniedrigung von außen im Innern bewahrte Bewußtsein seines hohen Berufes auf Erden der Macht der Ideale, die ihm inne wohnt und die des Verfolgers rohe Faust nicht treffen kann. Gottes Hilfe verleiht und erhält diese Macht. —

31) אֲהַלְלָה Mitten im Druck und Elend kann ich mich erheben und mein Wort zum Gott lobsingenden Liede beflügeln אֲהַלְלָה אָ. בְּשִׁיר, denn mit meinem Dankeswort mehre ich die Größe meines Gottes. Ich will Gott groß und verherrlicht machen — וְאַנְדְּלָנוּ בְתֻודָה — unter den Völkern, und darin besteht meine eigene Größe, die Berechtigung meines Daseins.

32) וְתוּיטָב Die Statlichkeit des Opferstieres tritt in erster Linie durch sein Horn hervor, darum zunächst טְקִרְן.

Der ähnliche Gedanke ist in Ps. 51, 18, 19 ausgedrückt. Dort sind dem und זְבַח die אלקים עַולָה, bestehend in und זְבַח, gegenübergestellt und ist von diesen behauptet, daß sie Gott nicht verachtet. Nun auch hier ist es das gebrochene und gebeugte Herz des עַנְיִ וּמִכָּאֹב, das sein Opfer vor Gott niedergelegt. Dies Opfer ist ein תֻודָה, mitten im Elend dennoch — תֻודָה, und es wird ה' wohlgefallen. —

33) רָאוּ Es liegt eine psychologische Feinheit darin, daß die Bescheidenen — יְשִׁיבוֹת — in der dritten Person, die Gott Suchenden, דָרְשֵׁי אלקים aber in der zweiten Person, יְחִי לְבָבֶם ange redet werden. Die Bescheidenheit hält sich verborgen, die sehen wohl — רָאוּ — wollen aber nicht gesehen und bemerkt werden. Es ist sehr bezeichnend, daß im ganzen biblischen Schrifttum, also in ganz תנ"ך, es nicht ein einziges Mal vorkommt, daß die עֲנוּת oder die Eigenschaft derselben, עֲנוּת, in der zweiten Person ange redet würden, es sei denn in עֲנוּתְךָ הָרְבָנִי in II. Sam. 22, 37 und Ps. 18, 36, wo sich aber auf Gott bezieht. — Die Gott Suchenden דָרְשֵׁי אלקים hingegen müssen ihren Weg offen vor aller

Welt gehen, denn ihr Weg führt sie in die Lehrhäuser, wo sie von Weisen und Gelehrten, und auf den offenen Weltmarkt, wo sie von den Erscheinungen des Lebens auf ihre Frage Antwort erhalten. Daher stehen die דָרְשֵׁי אֱלֹקִים auch hier dem Psalmisten persönlich vor Augen, und er redet sie mit יְהִי לְבָכֶם an.

So naturgemäß diese aus dem innern Wesen der עֲנוּמִים und namentlich die Verschiedenheit der ihnen gegenüber gebrauchten Anrede ist, so gerechtfertigt ist der in unserem Verse deutliche Übergang von den einen zu den andern und demgemäß von der dritten zur zweiten Personenform. Die Vorbedingung einer ehrlichen Gottesforschung, wie sie die דָרְשֵׁי אֱלֹקִים betreiben, ist eben die Herzensdemut, wie sie den עֲנוּמִים eigen ist. — Wir möchten sagen: Der Geistesarbeit der דָרְשֵׁי אֱלֹקִים geht die Herzensläuterung der עֲנוּמִים voraus (Vgl. Ps. 51, 12), und da, wo sie im gottgefälligen Herzens- und Geistes schaffen zusammen treffen, erbünt ihnen, den עֲנוּמִים und דָרְשֵׁי אֱלֹקִים, der Ruf: möge sich euer Herz erquicken und neu beleben! יְהִי לְבָכֶם —

Derselben begrifflichen und sprachlichen Scheidung und demselben vielsagenden Übergange von den in sich zurückgezogenen עֲנוּמִים zu den aus sich herau stretenden Verbreitern der Gottesgröze und demgemäß vom Gebranche der dritten, zu dem der zweiten Person in der Form der Anrede sind wir in Ps. 34, 3—4 begegnet, wo es heißt: יִשְׂמַעוּ עֲנוּמִים וַיִּשְׂמַחוּ — נָדְלוּ לְהָ אָתִי וּנְ...

(34) בַּי-שְׁמַע „Seine Gefesselten verachtet Er nicht“. Also die in Fesseln des verräterischen Feindes Geschlagenen, darunter David selbst, sind Gottes Gefesselte. Ist ja David auf Gottes Geheiß vom göttlichen Seher zum König des Gottesvolkes gesalbt worden. Wenn sich nun in diesem Volke die Männer finden, die gegen den Gesalbten Gottes die Hand erheben, die den unmäßlichen Kampf des eigenen Sohnes gegen ihn schüren und ihn, den König, durch verleumderische Anschuldigung in seiner Kraft und seinem Mut gegen die äußern Feinde lähmen, so betrachtet er das ihn treffende Geschick als von Gott kommend, und er sucht es zu wenden, indem er sich in innerer Erkenntnis und im Gebet seinem Gotte zuwendet. Die ihn drückende Fessel trägt er unmwillen seines Gottes, und er reißt und zerrt nicht mit verzweifelter Erbitterung an dieser Fessel,

sondern sucht sie, Gottes Wohlgefallen erlangend, zu lösen. So der durch Gottes Spruch Gefesselte inmitten seines Volkes. —

Und das durch Gottes Spruch gefesselte Volk Israel inmitten der Völker? Trägt Israel nicht die Galuthfesseln um seines Gottes willen? Und ist es nicht der Gedanke: „Gott verschmäht seine Gefesselten nicht“, der Israel, dem schwachen Israel, die Riesenkraft verleiht, die Galuthleiden zu ertragen? —

Nach רְאֵן sind es die Völker selbst, unter die Gott sein Volk Israel ausgestreut, welchen das Bekennnis in den Mund gelegt wird: „Gott erhört die Elenden und seine Gefesselten verschmäht Er nicht!“ Demnach wären auch unter den עֲנוּמִים in B. 33 die Völker mitbegriffen, die in der späten Zukunft, die der Psalmist prophetisch ins Auge sah, הַנָּא als den Einzigsten anerkennen und seine Waltung als die einzige gerechte, auf das wahre Wohl der Menschheit hinausführende erkennen. Diese werden dann Israel die Fessel lösen und es aussprechen: Ihr wart die Gefesselten Gottes, und Gott hat euch nicht verschmäht!

35, 36, 37) וּזְרֻעָה - כִּי - יְהִלְלָנָהוּ Unter Jubelklang und Lobgesang der ganzen Naturwelt ersteht Zion und erbaut Gott die Städte Juda's. Die reale und ideale Welt feiert einander harmonisch durchdringend die Stunde der Vollendung durch Gott, den Schöpfer der Körper- und Geisteswelt, der auf Zion thronen will. Zu dieser Stunde ist dann die Zeit gekommen, daß die „Gefesselten Gottes“ ihre alte Heimat wiederfinden und sie dauernd besitzen. Die Nachkommen Seiner Diener erhalten diese Heimat aufs Neue zum Erbe — יְנַחֲלוּ — und die Seinen, Gottes, Namen lieben, wohnen ungestört darin.“ Das ist die messianische Zeit, in der die ausgesöhnte Menschheit in die Lobeshymne des Himmels, der Erde und der Meere einstimmt. —

Kap. 70.

Allgemeines.

Von den meisten Erklärern ist der Inhalt dieses Psalms, abweichend von dem vorhergehenden, als individueller Natur aufgefaßt worden. Auch darüber sind die Interpreten einig, daß dieser Psalm eine Art Einleitung zum nachfolgenden bilden solle, weshalb sich ja auch der nachfolgende Ps. 71 ohne jede Überschrift unserem Psalm 70 anschließt.

Um so schwerer wird es, bei dieser individuellen Tendenz dennoch den Psalm als das Geleitswort der vom Sünder darzubringenden Süßnöpfer zu betrachten und dem Worte „להוביר“, die Bedeutung „beim Dufstreif“ (verw. mit אָכְרָה beizulegen).

Sollten wir unserm Psalm ein Charakterzeichen geben, so wäre es das der Dringlichkeit. Der Anfang:

אלקים להצילני ה' לעזרתי הושה

und das Ende:

ואני עני ואבון אלקים הושה לי עזרו ומפלתי אתה ה' אל התאזר
bezeugen diesen Charakter.

Es ist ein Gebet mitten aus schwerer Not heraus. Die Hilfe muß baldigst kommen, wenn sie helfen soll. Daran will das Psalmwort den ewigen Helfer — „erinnern“.

Merkwürdig. Auch Ps. 38, das dieses להוביר = zur Erinnerung, zur Überschrift hat, klingt mit derselben dringenden Bitte um Hilfe aus:

הושה לעזרתי א' תשועתי

In unserem Psalm bilden die wenigen Verse, aus welchen er besteht, ebenso viele kurze Leitsätze, die im darauf folgenden Psalm weiter ausgebaut werden, sodass sich in ihnen der Lebenslauf des Königs von der Wiege bis zum Greisenalter abspiegelt.

Einzelnes:

1) **למנזה רישי** Ergreifend wirkt die von Rashi zitierte Darstellung des Midrasch, nach der David mit diesem „להוביד“, seine eigene Person in Erinnerung bringen will.

„Gott wird Zion aufhelfen und erbauen die Städte Juda's, und sie kehren dorthin zurück und nehmen es in Besitz, und die Nachkommen Seiner Diener erben das Land, und die Seinen Namen lieben wohnen darin“ (69, 36—37). — Heißt es nicht so in der Jubelhymne des Himmels und der Erde?

Und ich?

So fragt König David.

Sollte die zersprengte Herde wieder gesammelt und in der Hürde gesichert, und dabei ihres treuen Hirten nicht gedacht werden?

2) **אלקים להצילני** Zur augenblicklichen Errettung, wird der die eingreifende Allmacht bezeichnende, zur bleibenden Hilfe, לעזרתי, aber der das All der Welten und Zeiten umfassende Name Gottes an-

gerufen, und beiden Rettungsarten ist „חוֹשֶׁה“, nachgesetzt als Zeichen, wie sehr es not tut. —

3) יִבְשׁוּ Die mir nach dem Leben trachten sehen, daß mein Leben in des Höchsten Schutz steht, und die sonst mein Unglück wollen weichen zurück und schämen sich ihrer Pläne.

4) יִשְׁבוּ Die Erklärung des Wortes **בָּשָׂתָם** als transitiv, also „dafür (קְעַם), daß sie beschämten haben“, wie sie רַדֵּךְ, entgegen andern Interpreten, gibt, hat den Umstand für sich, daß auf diese Weise B. 4 nicht eine matte Wiederholung von B. 3 ist, sondern das „Maß für Maß“ — מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה — hervorhebt. „יִשְׁבוּ“ bezeichnet wohl eine innere Rückkehr, eine Sinnesänderung und ist ethisch höher zu schätzen als „אַחֲרָיו“ in B. 3, das ein notgedrungenes Zurückweichen bedeutet.

5) יִשְׁרִישׁוּ Der erste Jubellaut, יִשְׁרִישׁוּ, setzt sich fort in stetiger Freude, יִשְׁמַחוּ, denn die Dich suchen freuen sich in Dir, Gott!

Dieser Stetigkeit gibt das 'תְּמִידָן יִנְדַּל' Ausdruck. Die Dich suchen, bejubeln nicht einen äußerlichen Freudenanlaß, sondern die von Dir kommende Hilfe, und sie wünschen auch fernerhin und für alle Zeiten nur die Hilfe, die von Dir kommt! **אַהֲרִי יִשְׁוֹעַתְךָ!**

6) וְאַנְּיָ עַנִּי Der stetig bleibenden Erhabenheit Gottes und dem unausgesetzten Aufblitze der Frommen zum gottentsandten Heile wird nochmals Dringlichkeit der göttlichen Hilfe für den augenblicklich so sehr Armen und Bedürftigen, für den עַנִּי וְאַבְיוֹן — für den betenden David gegenüber gestellt.

Entreize mich der Gefahr, die mich plötzlich zu vernichten droht, damit ich Zeit gewinne Deinem Heile, das sich in hehrer Ruhe vorbereitet, entgegen zu harren.

von אַבְיוֹן = begierig wünschen, kann als eine Steigerung von **אַהֲרִי** = lieben, betrachtet und daher als einer der **אַבְיוֹן אַהֲרִי יִשְׁוֹעַתְךָ**, nur in verstärktem Maße — aufgefaßt werden. —

Kap. 71.

Allgemeines:

Bereits zum vorhergehenden Psalm bemerkten wir (unter: „Allgemeines“), daß sich in diesem unserm Ps. 71 die dort dispositivartig aufgestellten Leitsätze weiter ausbauen und zu einem zusammenhängenden Ganzen abrunden sollen. In der Tat gewahren wir hier eine gewisse ruhige Muße, mit der der Psalmlist die Ereignisse

aus seinem eigenen Leben herausgreift und gegen das Licht der Selbstbetrachtung hält, während im vorhergehenden Kapitel alles den Charakter dringender Eile an sich trägt: **לְזִוְרָתִי הוֹשָׁה וְלִ** **אֶל תָּהָרֵךְ הוֹשָׁה וְלִ** „Nicht die Toten loben Gott“. Darum zuerst Rettung vom stürmisch nahenden Tode und sodann dankbarer Lobpreis und stete, unaufhörliche Verherrlichung Gottes. — Diese Stetigkeit der Gottesverherrlichung hat der Sänger mit dem Rufie **תָמִיד יִגְדַּל אֱלֹקִים**, als die zu erstrebende Siegestrophäe für die **אֲחֵבִי תְשׁוּעָתְךָ**, über die Wogen des Kampfes hoch emporgehalten. Und eben dieses **תָמִיד**, setzt sich mit ausdauernder Beharrlichkeit in unserem Psalm fort. — Nicht weniger als siebenmal fehrt dieses **בְּכָל הַיּוֹם**, **תָמִיד** (V. 1), **לְעַזְוָלָם** (V. 3), **לְדוֹר לְכָל יְבוֹא** (V. 8), **תָמִיד** (V. 14), **בְּכָל הַיּוֹם** (V. 15), **בְּכָל הַיּוֹם** (V. 18) und **בְּכָל הַיּוֹם** (V. 24) in diesem einen Ps. 71 wieder, während in der Mitte desselben, also im V. 12 unter 24 Versen, das **אֱלֹקִי לְזִוְרָתִי הוֹשָׁה** aus Ps. 70 laut und dringend ertönt. — Sollte all dies Zufall sein — was wir nicht glauben —, so ist hier jedenfalls der Zufall unserer Annahme sehr günstig, daß unser Ps. 71 um den in Ps. 70 niedergelegten Grundgedanken sich gruppierend denselben ausbaut und durch die aus der Lebenserfahrung des Psalmisten gewonnenen, die unerschütterliche Stetigkeit gewährleistenden Säulen stützt. — Indem der Psalmist aus seinen eigensten persönlichen Verhältnissen heraustrretend sich zum Gotteszeugen und Gotteszeichen für die Vielen und namentlich für alle kommenden Geschlechter erhebt — **כִּמְבוֹתָ לְדָבִים - לְדוֹר, לְכָל יְבוֹא** — macht er sich zum Vorführer dieser Geschlechter, zum Vertreter seines Volkes, dessen späte Zukunft er trotz aller von **צָרוֹת רְבוֹת וּרְעוֹת**, bewirkten Triibungen erschaut. —

Diese Verallgemeinerung des persönlichen Einzelinteresses und dessen Hinauswachsen zur großen jüdischen Volksache hat die Tradition in V. 20 auch äußerlich andeuten und damit den Inhalt dieses Psalms, eingedenk des **לְהֻבָּר** „an der Spitze des Ps. 70, dem Ideen- und Liederschatz unseres glückesarmen und ideenreichen Volkes einverleiben wollen. —

Einzelnes:

1) בְּכָה Das Sichbergen, das mit **הַכָּה**, verw. mit **הַוְשָׁה**, bezeichnet wird, ist ein eiliges und ist hier, anklängend an das

„**חֹשֶׁה לְיִ**“ im letzten Vers des vorigen Kapitels vortrefflich an seinem Platze. Ebenso passend schließt sich die Bitte an: **אַל אֲכֹשֶׁה לְעוֹלָם** dieser Schutz möge ein Schutz für ewige Zeiten sein und bleiben und mich nie im Stiche lassen. Vgl. Kap. 31, dessen Eingang mit dem unseres Ps. 71 fast ganz gleich ist. Was wir dort unter „Allgemeines“ und „Einzelnes“ (B. 2) bemerkt haben gilt auch für unsern Psalm. Nehmen wir mit **רְדָעֵן** in Ps. 31 die Verfolgung Davids durch Saul und hier in Ps. 71 seine vom eigenen Sohne Absalon erlittene Verfolgung zum Motiv des Zufluchtsuchenden und Betenden, so erscheint es uns sehr bemerkenswert, daß das **חַיְלִי לְצֹר מַעֲוָן** aus Ps. 31 sich hier in Ps. 71 verwandelt. Dort sucht der Verfolgte die feste Burg, hier sucht der unglückliche in seinem eigenen Hause heimatlos gewordene Vater vor allem das verlorene Heim, die Heimstätte — **מַעֲן**.

Wenn die Annahme des **רְדָעֵן** Berechtigung hat, daß unser Psalm ein Notschrei ist mitten aus dem gegen Absalon geführten Kampfe, so gewinnt die Bitte: laß mich nicht für ewig beschämten sein — **אַל אֲכֹשֶׁה לְעוֹלָם** — ihre besondere Bedeutung. Die Schande, vom eigenen Sohne bitter verfolgt zu werden, ist größer als die für den unglücklichen Vater hieraus entstehende Lebensgefahr. Daher die nachdrückliche Betonung des **אַל אֲכֹשֶׁה**. —

2) Bezeichnend ist der Übergang von der Futuralform **בְּצִדְקָתֶךָ** zu der Wunschform **חַתָּה-וְהוֹשִׁיעָנִי וְתִפְלְטָנִי**. Du wirst mich ja retten — das habe ich von Deiner milden Gerechtigkeit zu erwarten. Doch — und dies im Vertrauen, gleichsam von Mund zu Ohr — ich trage es schwer, bis Du mich errettest; hilf mir, es tragen. **חַתָּה אַלְיַי אָגֵן וְהוֹשִׁיעָנִי**.

3) **הַיְלִי** Der in majestätischer Ruhe aufragende Fels, der nicht nur zeitweiligen Schutz vor dem Sturm bietet, sondern die bleibende Stätte sichern Wohnens — sei mir ein solcher Fels! Du gebietest dem Fels, daß er mir zur Hilfe dastehe ohne Wanken. Dies gibt mir das Bewußtsein der Stetigkeit: **לְבָא תְּמִיד**. Weiß ich es ja, daß Du mir hochragender Fels und bleibende Feste bist. **סָלָע וּמְצֹדָתִי**

4) **אַלְקִי** Vom Bösen im allgemeinen = **רְשֻׁעָה** geht der Psalmist auf den speziellen Gewaltmenschen = **מַעֲול**, und von diesem, der auch den ideellen Urheber der Gewalttat bezeichnen kann, noch spezieller auf den über, der mit roher Hand die Gewalttat ausübt = **חוֹמֵן**

(Bgl. אָשֶׁר־הַמּוֹן יִשְׁעֵי א'). Ebenso bezeichnet die Macht im allgemeinen und כְּפָר die Hand im eigentlichen materiellen Sinne.

5) בְּאַתָּה Wir haben bereits früher die Kraft von קֹוה und כְּפָר = Schnur als jene Hoffnung erkannt, die, an festem Pfeiler geknüpft, sich hinaus spinnt und dehnt in die Zukunft, wo sie sich an festen Grund, an die Gottesverheißung, befestigt.

Ein solcher Pfeiler ist die Erziehung von Jugend an, den in seiner ewigen Waltung sichtbaren Gott der Vater als bleibend feste Zuversicht zu suchen und zu finden. — מִבְטָחֵי מִנְעוֹרִי

6) עָלֵיךְ נִסְמָכָתִי Die Nisalform bringt nebst dem passiven Zustande des Leidenden auch die Ursache in Erinnerung, die diese Passivität bewirkt hat. Zum Unterschiede von der פְּעֻלָּ-Form, die die Passivität als fertig bestehend ohne Rücksicht auf die ursprüngliche Veranlassung bezeichnet. Bgl. מִכְלָל מַהֲרַדְךָ, angeführt vom בַּיאָור ב' mit den Worten:

כתב חֲרַדְךָ בִּמְכָלָל הַנְּהָה כִּמוֹ הוּא אֶלָּא שְׁבַדְחָה נְרָאָה בְּהַפּוּעַל כְּוֹנְתוֹ שְׁבַטְלָת הַהְיָה הַדָּבָר עַל הַמְצִיאוֹת נְרִידָא מִכְלָל הַתִּיחָסוֹת הַעַצְם הַמְהֻווָה אֹתוֹ, וּבְמַלְתָּה הַנְּהָה הַבּוֹנָה עַל הַחַיָּה הַדָּבָר בְּבַחֲנִית הַפּוּעַל הַמְבִיאָו אֶל נֶדֶר הַמְצִיאוֹת וְהַמְבָבָק הַמְקָרָה וּבוֹי' וּבַן טַעַם הַנְּהָה כְּדָבָר הַגָּדוֹל הַוָּה (דברים ד') לְפִי הַעֲנִין שָׁם.

Diese bei der Höhe und niedrigkeit gemachte Unterscheidung ist wohl bei allen Verben in bezug auf ihre נִפְעָל-פְּעֻלָּ-Form anzuwenden. — Jedes Verb ist im נִפְעָל als ein „Nehme“ aufzufassen. Hier sind es die Eltern, die ihr Kind Gottes Hut übergeben. Namentlich wird der frommen Mutter in diesem Psalmwort ein Denkmal gesetzt. Von der Geburtsstunde an bin ich Dein, und in Dir soll stets und ständig alles begründet sein, was mir Ruhm auf Erden ist.

7) בְּמוֹפָת Was ich Vielen bedeute: der Wunderknabe, den der Gottesseher von der Herde weg geholt und zum König gesalbt und den er seinen älteren und herrlichern Brüdern vorgezogen — alles — בְּךָ durch Dich und um Deiner Machtgröze willen. Je geringer der Knabe, desto größer Dein Ruhm und desto unbegrenzter das Vertrauen, das der Knabe und der Mann, den Du zum Aussehen, in Deinen mächtigen Schutz setzt. וְאַתָּה מַהְכִי יְצָר!

8) יִמְלָא Auch das Sangeswort hast Du mir in den Mund gelegt. Gegenstand des Wunders und sein Verkünder zugleich soll ich sein. Nun so will ich den ganzen Tag und fort und fort Deine Herrlichkeit verkünden. —

9) **ל** Zur Zeit des Alters, da auch das Lied im Munde des Greises seinen Schwung verliert und ich immer weniger einzusezen habe für die Verbreitung des Gottesruhmes — wirf mich nicht fort; da meine Kraft zu Ende geht, verlaß Du mich nicht.

Zwar kanu der Jüngling so wenig wie der Greis den göttlichen Beistand entbehren, und der Mann in der Blüte seiner Jahre welkt dahin ohne Gottes erfrischenden und belebenden Odem. Allein der Jüngling und der kräftige Mann haben beide die innere Empfänglichkeit für den Odemzug gottvollen Lebens, und es glüht in ihnen der Funke, der, von diesem Odem berührt, zur hellen, heiligen Begeisterung entschacht wird. — Das Feuer des Greises aber ist im Verglühen und seine Kraft im Schwinden. Das ist der Lauf der Natur. Wie soll nun ein Greis, der von Jugend an dazu berufen war als מופת seinem Volke vorzuleben, seine Aufgabe erfüllen, wie soll er die seinem Gotte getauften großen Gelübde bezahlen, da er der Natur seinen Tribut entrichten muß?

Der Psalmlist fühlt sich einer solchen Greisenzeit nahe, und mehr als die Natur mit ihrer berechtigten Forderung, rüttelt die Unnatur in der Gestalt eines empörerischen Sohnes an der Lebenskraft des frühen Greises.

10—11) **כ י — לאמך** Bei den grundfäßlichen Feinden, אובי, ist's fertiger Spruch, אמרו לי, und bei denen, die — wie ein אהירוטפל — meine Seelenregung kennen und sie argwöhnisch und verleumderisch umstellen, bei ihnen ist's Ergebnis politisch klugen Rates, ושבורי נפשי נועז יחריו, Gott hat ihn verlassen, und er ist vogelfrei! Wenn wir hierbei — wie dies רד'ק getan — an das Verhältnis des Schülers zum Lehrer denken, in welchem דוד nach seinem eigenen Wunsche zu אהירוטפל gestanden, so gewinnt der in diesem שמרי נפשי, liegende Vorwurf noch an Bitterkeit.

Ich, von Geburt an Deiner Hut übgergeben, als Jüngling und Mann mit aller Zuversicht auf Dich bauend, auf Deine mich als hochragendes Wahrzeichen, als מופת hinstellende Gnade, auf Dich, mein Gott! — ich soll, da ich nun ein Greis werde, von Gott verlassen und meinen Feinden preisgegeben sein! Und meine Feinde sollen sich rühmen können, daß sie mit allem Unrecht und bei all ihrer schreienden Gewalttat dennoch Recht behalten!

12) **אלקים** Der Psalmlist ruft Gott, den strengen Richter, daß er den Frevel der bösen Verleumer, die sich zu „Seelenwächtern“

— שְׁמֹרֵי נֶפֶשׁ — berufen halten, strafe und sich von ihm, dem von Geburt an Gott angehörenden Diener, trotz seines begangenen Fehls nicht entferne. Der Psalmlist ruft seinen Gott, der ihm und seinem der Buße und Läuterung sich weihenden Seelenleben eine andere als die von jenen „שְׁמֹרֵי נֶפֶשׁ“ geübt Wacht gegeben. Er ruft seinen Gott eiligst zu Hilfe: **אַלְקֵי לְעֹזָרְתִּי הַוָּשָׁה**. —

Also hier im Mittelpunkte des Psalmliedes wird der eilig drängenden Minute¹⁾ gedacht, und vor- und nachher, und um und um in **תְּמִידָה**, **כָּל הַיּוֹם**, die — Unendlichkeit! Wir haben bereits oben unter „Allgemeines“ auf dieses ergreifende Moment im Psalm aufmerksam gemacht. Hier möchten wir den Eindruck, den wir an dieser Stelle empfangen, mit dem kurzen Worte bezeichnen:

Wenn der unendliche, ewige Gott in die eilig flüchtige Erdeminute eingreift, wird die Minute ein Teil der Ewigkeit, und der Mensch schwingt sich zum Unendlichen, Ewigen empor!

13) **יְבָשָׂנִי** Die „Hüter meiner Seele“ — von oben (B. 10) werden hier bei ihrem wahren Namen: „die Hinderer meiner Seele“ — **שְׁתַנֵּי נֶפֶשׁ** — genannt. Mit ihrem verräterischen Doppelspiele, mit ihrer Heuchelei und ihrer Anklage sind sie die Störenfriede in meiner still und ruhig forschreitenden Selbstläuterung, durch die ich mit meinem Gotte und mit mir zurecht komme. Sie wollen es nicht, daß ich zur Ruhe komme, sie wollen mich schlecht und wollen mein Unglück.

Sie suchen in meiner Schmach ihren Ruhm. Mögen sie selbst in Schande und Spott gehüllt dahinschwinden!

14) **וְאַנִּי** Wir haben bereits an mehreren Stellen den Unterschied zwischen **קוֹה** und dem entsprechend den zwischen **תוֹהַלָּת** und **קוֹה** kennen gelernt. Vgl. unsere Bemerkung zu Kap. 39 B. 8.

כִּי אַתָּה תָּקוֹתִי knüpft an Früheres an. So knüpft das in Vers 5 an **מִנְעוֹרִי**, und an die früheste Stunde des Lebens — — an. Nun aber wollten die Feinde Davids gerade diesen von der frühesten Kindheit Davids sich zu Gott hin spinnenden Faden mit ihrem **אַלְקִים עֹזְבָּיו**, „Gott hat ihn verlassen“ (B. 11) durchschneiden. —

¹⁾ Hiernach käme vielleicht auch das **בַּתִּיבְחַנְתָּה**, wie das **בַּתִּיבְחַנְתָּה** lautet, zu seiner Geltung. **הַוָּשָׁה** ist der Imper. und bezieht sich auf Gott, **הַיִשְׁחַח** hingegen ist ein aus dem Adjektivum gebildetes Substantivum und bezieht sich auf **עֹזָרְתִּי**, also die Hilfe, die dringliche, die eilige Minute.

Hierauf ruft der Psalmlist sein "וְאֱנִי". Und ich — wenn ich auch ohne jeden in meiner Vergangenheit liegenden Haltpunkt immer wieder auf's neue anfangen (יהל verw. mit להל) müßte, ich hoffe dennoch, und ich finde, auch wenn ihr mir meine bisherige Lebensgeschichte streichen wolltet, ich finde dennoch die Fortsetzung, und ich finde, mein Gott, zu all Deinem Lobe stets und stets die — Fortsetzung עַל כָּל תְּחִלָּה!

כְּפֹרוֹת פִּי יִסְפֵּר (15) Gibt es denn unter allen Zählsystemen, eines, dem sich die jede Zahl übersteigenden Ruhmestaten Gottes unterordnen lassen? Keine Zahlenordnung kann das Unendliche, Ewige beherrschen. Erzählen kann — muß ich von den göttlichen Großtaten sieghafter Gerechtigkeit und Milde, ich muß erzählen und verkünden den ganzen Tag, ohne Absatz und Pause, ohne Gliederung und planmäßige Unterteilung des Berichtes nach Menge und Gewicht der Tatsachen, denn ich kenne da keinen Maßstab nach Zahlen — בַּיְ לֹא יָדַעֲתִי כְּפֹרוֹת

אֶבְוֹא (16) Und wenn ich beim Beimessen deiner Gotteswaltung mich in lauter Superlativen — נְבוּרוֹת — ergehen und nur zum Gegenstande meines Berichtes machen wollte, ich würde nie übertreiben, sondern stets hinter der Wirklichkeit weit zurückbleiben, und all mein Ruhmen und Preiseln wäre nur ein blasses Erinnern, ein bloßes Anflingen an Dein Liebeswerk זָכָרֶת לְבָדָק!

17, 18) So, o Gott, hast Du es mich gelehrt von meiner Jugend an, und so verkünde ich Deine Wunder bis heute. — Und so mögest Du mich bis ins späte Greisenalter nicht verlassen, damit ich Deine Machttaten den zukünftigen Geschlechtern verkünde.

Das **אֶלְקִים עֻזּוּבָן**, steht dem **אֶלְקִים עַזְבֵּנִי** (V. 11), das die Feinde gesprochen, gegenüber. Die Feinde wollten mich aus dem Zusammenhange mit meinem Gotte, und mein Alter aus seinem Zusammenhange mit meiner Jugendzeit reißen. Meine Lebenstage sollten — so wollten es die Feinde — auseinander fallen ohne einen hochragenden Mittelpunkt, um den sie sich einheitlich scharen.

Es ist anders gekommen und mit Gottes Hilfe soll es noch anders kommen. Ich werde auch mit den Geschlechtern, die nach mir, in enger geistiger Verbindung bleiben.

¹⁾ Die Annahme Sach's in seinen „Psalmen“, daß dieses **אֶבְוֹא** durch **בֵּית אֶלְקִים** oder Ähnliches zu ergänzen sei, hat nach dem ganzen Inhalt dieses Psalms wenig Berechtigung.

Indem ich dem mitlebenden Geschlechte — לְדוֹר — der treue Künster deines „Armes“ זָרוּעַ bin und bleibe, werde ich allen, die nach mir kommen, der Dolmetsch dessen, was dieser Arm machtvoll gewirkt und weiter wirken will! לְכָל יִבְאָ נְבוֹרָתָךְ!

19) Dieser und der folgende V. 20 bilden, wie Raschi bemerkt, die Ergänzung zu V. 18. נְבוֹרָתָךְ וּצְדָקָתָךְ gehören zusammen; sie vereinigen sich zu der Vorstellung, die sich der Mensch von der Vollkommenheit Gottes macht. Der Arm, die Machtwirkung und die mit Milde gepaarte Gerechtigkeit — diese sind es! זָרוּעַ וּצְדָקָתָךְ - נְבוֹרָתָךְ, sie sind's, die dem Menschenblick so hochragen — עד מָרוּם — bis zu jener Hochwarte der Erkenntnis, von der aus helles Sonnenlicht in die Menschenseele strahlt und wo der Mensch huldigend niedersinkt mit dem Rufe: wie Großes hast du getan, Gott! Wer ist Dir gleich? — אשר עָשָׂית נְדֻלוֹת אֱלֹהִים

¹⁾ מי במוֹךְ

Bei dem engen Zusammenhange des mit נְבוֹרָתָךְ schließenden V. 18 und des mit וּצְדָקָתָךְ beginnenden V. 19 muß es uns wundern, daß die beiden Verse dennoch der Form nach auseinander gehalten sind. — Irren wir nicht, so soll uns dies zum Zeichen dienen, daß hier unvermerkt wohl nicht ein Wechsel, aber doch eine Steigerung und Erhöhung der Tendenz unseres Psalmliedes stattgefunden hat. Nachdem der Sänger ins einzelne, ganz Persönliche gehend seinen eigenen Lebenslauf von der Geburtsstunde an gezeichnet, ist er tief innerlich ergriffen und von Begeisterung fortgerissen an den Punkt gelangt, wo er לְכָל יִבְאָ der kommenden Nachwelt Gottes Allmacht verkündet. Bis hierher hat den frommen Sänger die Schwinge seines Gebetes getragen. Nun trägt sie ihn weiter — höher.

Der Sänger erkennt in diesem בְּלַהֲבָד, sein Volk, für das er gelebt. Die göttliche Allmacht, die ihn, den Sohn seiner Mutter, vom Mutterschoze losgelöst und ihn geschützt und bewacht hat, will ihm die Gotteskunde in den Mund und den Sang ins Herz legen für die Kommenden, für die nachlebenden Israelsgeschlechter, die sich an diesem den Allmächtigen und Alliebenden feiernden Liede begeistern und aufrichten werden.

1) Vgl. Ps. 89, 14—15 die ähnliche Gottesverherrlichung in:
לְךָ זָרוּעַ עַם נְבוֹרָתָעַז יְהִינֵּךְ צָדָקָה וּמִשְׁפָטָה מִכְּנָן כְּסָאָךְ .. und vgl. פָּרָד dort z. St.

Dies kommt unserem Sänger zum Bewußtsein; er fühlt sich durch dieses Bewußtsein hinausgehoben aus seinen persönlichen Verhältnissen und emporgehoben auf die Hochwarte der nationalen Schau. Mehr noch fühlt es der Sänger, daß erst diese Höhe einen — soweit es dem Sterblichen möglich — ernießenden, wahrhaft erkennenden Blick gestattet auf die von Liebe und Gerechtigkeit erfüllte Waltung Gottes in der Geschichte Israels und der Menschheit. — Bisher wurde vom Sänger sein Gott gefeiert, der ihn bis hierher geleitet und der ihn nicht verlassen wird. Nun erhebt sich das Lied zur Feier des Gottes Israels. Gott in der Geschichte wird verherrlicht. Da, bei diesem Übergange, hält der Sänger, von der Größe seiner Aufgabe überwältigt, einen Augenblick inne, um seinen begonnenen Satz **לְכָל יִבָּא נְבוֹרַת** und **צִדְקָתֶךָ אֲלָקִים עַד מָרוֹם**: „und Deine Gerechtigkeit, Gott, reicht hinauf bis zur erhabensten Höhe, da Du Großes getan, Gott, wer ist wie Du!“ Dieses schweigende Innenthalten mitten im Satz ist ein — Gedankenstrich in der Selbstdiographie des Menschen und des Königs David. Kommende Geschlechter Israels können — sollen diesen leeren Raum mit ernsten, tiefen, die **נְדָלוֹת אֲלָקִים**, erfassenden Gedanken ausfüllen.

אֲשֶׁר הָרְאִיתָנוּ 20) Dreimal findet sich in diesem Verse der gleiche Unterschied zwischen dem קָרֵי und dem בְּתִיב. Die Worte: **הָרְאִיתָנוּ, תְּהִיָּנוּ, תְּעַלְנוּ** lauten nach der Schreibung im Plural, nach der uns überlieferten Lesung aber: **הָרְאִיתָני, תְּהִיָּני, תְּעַלְנִי** im Singular. Hierin erkennen wir deutlich den im vorigen Vers bemerkten Übergang vom Persönlichen zum Allgemeinen, vom Geschicke des Einzelnen zu dem des Volkes.

Die **צָרוֹת רְבּוֹת וּרְעוֹת**, die König David erlebte, sind seinen nachlebenden Israelsgeschlechtern in der leidensreichen Galuthzeit nicht erspart geblieben. Die falschen Freunde, die grimmigen Feinde, das absichtliche und unabsichtliche Mißverständnis, die Verleumündung und der Verrat — all die traurigen Gäste haben sich im Laufe der Jahrhunderte eingestellt, um Israel in seinen Lebenswurzeln zu vergiften und in alle Abgründe der Erde zu versenken. Und Israel lebt dennoch und wird leben, denn Du, o Gott, wirst es wieder und immer wieder beleben, wie Du mich, den König und den Sänger Israels, belebt hast, und aus den Abgründen wird

Dein Volk emporsteigen, denn Du wirst es emporheben ans Sonnenlicht, wie Du mich emporgehoben: **תָּעַלְנוּ - תָּעַלְנִי!**"

21) **הָרָב גָּדְלָתִי** Und nun kehrt der Sang zum Sänger wieder. Die Subjektivität des Psalmlisten tritt wieder ganz in den Vordergrund und bleibt bis ans Ende des Psalms Trägerin des zu Gott emporsteigenden Dankes. Du hebst Dein Volk aus den Albgründen zu Sonnenhöhen empor, denn: **וְזִדְקַתְךָ אֱלֹקִים עַד מֶרוּם** auf diesen Höhen will Deine Gerechtigkeit der Welt erglänzen, und da erst werden "אֲשֶׁר עָשָׂית גָּדוֹלָה" Deine Großtaten im Geschichtsgange der Völker sichtbar. Sichtbar wird dann aber auch, was Du, o Gott, mit mir, Deinem Diener, Großes hast gewollt. Als Albglanz dieser von Dir vollbrachten **גָּדוֹלָה**, kommt dann auch **גָּדְלָתִי**, zur Erscheinung: **הָרָב גָּדְלָתִי** und bei der Rundschau, die ich im Geiste über die Zukunft meines Volkes gehalten, habe ich den Rundgang Deiner Waltung, Gott, tiefer erfaßt, und das Ende dieses Rundganges verheißt Erlösung dem Volke Israël und Trost, wahren, beseligenden Trost mir, dem Könige dieses Volkes Israël. Mehr als die augenblickliche Tröstung von Tag zu Tag bedeutet mir der Trost, den ich auf diesem — Umwege um das Geschichtsleben meines Volkes herum gewinnend, von Dir, Lenker der Menschen- und Völkergeschicke, erhalten: **וְתָסַב תְּנַחֲמֵנִי**. Wir sehen wie bedeutsam dieses nur dies einzige Mal in **הַנֶּזֶךְ** vorkommende **וְתָסַב תְּנַחֲמֵנִי** gerade an dieser Stelle steht.

Wir fühlen es dem Gottesänger nach, wie — wehmüdig freudig sich seine Brust hebt bei dem Gedanken: Israels Erlösung, sein Sonnenglanz und Heil wird sich an meinen Namen — an **צְמַח דוד** — knüpfen, und in seinem tiefsten Leid wird sich Israël an mir, seinem König, und an meinem Gott geweihten Liede aufrichten! — Diesen Trost läßt Gott seinem Sänger auf dem Umwege um Israels zertrümmertes und wiedererstandenes Heiligtum zukommen, und der Sänger erhebt das Haupt und seinem Munde einfährt das fast stolz klingende Wort: „Du mehrst meine Größe!“ **תָּרָב גָּדְלָתִי** —

22) **נָמָן אָנִי** Sichtlich führt dieses auffällige „**נָמָן אָנִי**“ den Psalmlisten zu sich selbst zurück. Er fühlt die große Dankespflicht doppelt auf sich lasten und stimmt sein Psalter- und Harfenspiel zu der Lobeshymne, die den treuen Gott als „meinen Gott“ — **אֱלֹקִי** — und als den „Heiligen in Israël“ — **קָדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל** — feiert. Sein

angedeutet liegt die Scheu des Psalmlisten, bei all seiner Vertraulichkeit seinem Gottes gegenüber das Wesen Gottes mit seinem Worte, ja auch nur seinem Gedanken zu berühren, in dem merkwürdigen „אמתרך אלקי“, „אומתך אָלְקִי“, das wie eine Selbstkorrektur auf das „אוֹדֶךָ“, folgt.

Dem קדוש יְשָׁרָאֵל gegenüber ist die persönliche Intimität von vorne herein ausgeschlossen und mit ihr die Akkusativform in der Aurode. Daher: אָוּמַרָה לְךָ. —

23, 24) תְּרִנָּהָה - נִמְלָשׁוֹנִי Ist im vorigen Vers das Zusammenspiel von Psalter und Harfe erwähnt, so wird in diesen Schlussversen der Gleichklang zwischen den Lippen, der Seele und der Zunge betont. Der ganze Mensch und der ganze Tag, כל היום — soll es sein. Der Nationalgesang, den ich zum Harfenspiel im Namen Israels dem קדוש יְשָׁרָאֵל singe, soll nicht der persönlich individuellen Innigkeit entbehrend zum kalten, prächtigen Kultus werden. Nein, Lippe, Seele und Zunge sollen mit ihrem Jubel die warme Klangfärbung zum Nationalliede geben.

Bedeutsam wird hier in V. 23 das אָוּמַרָה לְךָ aus V. 22 wiederholt. Das אָוּמַרָה לְכָ בְּבָנָור קדוש gegolten, wird eben näher erklärt, indem ihm תְּרִנָּהָה שְׁפָתִי vorgesetzt wird: תְּרִנָּהָה שְׁפָתִי כִּי אָוּמַרָה לְךָ Über der Erlösung und Aufrichtung Deines Volkes, die meine Seele in der Zukunft Ferne erschaut, soll die Befreiung meiner Seele in der Gegenwart nicht vergessen sein, die eine solche Schau ermöglicht: וּנְפָשֵׁי אֲשֶׁר פְּדוּת! Deine Rechtswalzung, Gott, die bis zum Hochziele Deines Volkes emporreicht: זְכַרְתָּן אַלְקִים עַד מָרוֹם (V. 19), verdunkelt und verlöscht nicht den Dank, den ich, Dein Diener, für Deine mir selbst gewährte Rechts hilfe schulde: נִמְלָשׁוֹנִי כָּל הַיּוֹם תְּהִנֵּה צְדָקָתְךָ!

Die Gegenwart hat das Wort und die Zukunft erfüllt es mit ihrem Geiste und trägt es hoch. In der Gegenwart sind die Feinde, die mein Verderben suchten, zu Schanden geworden: כִּי בָשַׂו כִּי חָפְרוּ מַבְקָשִׁי רַעֲתִי!

Cap. 72.

Allgemeines:

Die Frage nach dem Verfasser dieses Psalmes, so wichtig sie an sich ist, berührt nur wenig den Charakter des Psalms, betreffend seine Tendenz und sein Ziel. — Der Psalm behandelt die Regierungs-

zeit des Königs und „Königsohnes“ Salomo als das goldene Zeitalter des jüdischen Reiches, dessen Lichtwellen sich fortsetzen sollen in dem erhofften messianischen Reiche allgemeiner Menschenverbrüderung und Beglückung.

Nach Rashi, Kimchi und anderen alten Interpreten hat König David selbst diesen Psalm seinem Sohne Salomo gewidmet. Diese Annahme stimmt mit unserer Überlieferung ganz überein und hat überdies die Schlußworte des Psalms: **כִּי תְּפַלֵּת דָוִד בֶּן יְשִׁעָה** für sich.

Andere Erklärrt nehmen einen der zeitgenössischen frommen Sänger als Verfasser dieses zu Ehren Salomos und im Sinne Davids gesungenen Psalmliedes an.

Diese Erklärung hat wieder für sich, daß im Inhalte des Psalms das chronistische Verhältnis besser und genauer gewahrt ist, und daß dieser von allen den König David selbst berührenden Persönlichen losgelöst erscheint. — Noch andere nennen König Salomo selbst als den Verfasser oder, sagen wir lieber, Vermittler — denn Eingebung **ברוח הקודש** bleibt ja auch dieser — dieses Psalms.¹⁾

Hierfür spricht auch die Überschrift „לשלמה“, das wir dann, analog dem ostmaligen **לדוד**, mit „von Salomo“ zu übersetzen hätten.

Nach der Überlieferung, die den Psalm König David zuschreibt, ist der Übergang vom vorhergehenden Psalm zu diesem tief ergreifend. Der vorhergehende soll, wie wir bereits erinnerten, aus dem tiefen Leid des unglücklichen, vom eigenen Sohne Absalon verfolgten Vaters heraus gesungen sein. Im Gegensatz dazu ertönt nun in unserem Psalm von des Vaters Lippen die herrliche Begrüßung des Sohnes Salomo auf dem väterlichen Throne und werden die idealen und materiellen Güter von Gott herab erschleht, die diesen Thron zu einem erhabenen, sichern und in die späteste Zukunft des Volkes hineinragenden machen können. — Im Sinne derselben Überlieferung haben wir in unserem Psalm das religiöse Testament vor uns, das David seinem Sohne Salomo übergibt, während wir im I. Kön. 2 das politische Testament desselben Vaters für denselben Sohn vernehmen. — Da nun nach dem Schlußworte: **כִּי תְּפַלֵּת דָוִד בֶּן יְשִׁעָה**, anzunehmen ist, daß unser Psalm das letzte Wort Davids enthält, das er an seinen Sohn Salomo gerichtet, so können wir dieses

¹⁾ Vgl. ס' הוה ציון ו מהרץ הצרפתי im 3. St. בית הכנסת

Wort als die Ergänzung jener politischen, herb klingenden legitwilligen Bestimmung in uns aufnehmen und auf uns wirken lassen, und seine Wirkung ist eine wohltuend mildernde und aussöhnende.

Doch wollte man auch in unserem Psalm das Programm des Thronfolgers Salomo erblicken, so entspräche dies zwar dem bekannten Erfahrungssatze, „daß alle Thronfolger liberal sind“, es würde aber an der Tatsache nichts ändern, daß der in unserem Psalm sich eröffnende Horizont weit höher ist als der Baldachin eines noch so glänzenden Einzelthrones, und daß er einen Weitblick gestattet bis an die Grenzen des jüdischen Zukunftstaates, die, Salomo's Lebensalter und Regierungszeit weit hinter sich lassend, die Endbestimmung der Menschheit als den Gegenstand der herrlichen Fernsicht bezeichnen. — Mit dem Rufe **לְשִׁמָה**, geht eine neue Sonne auf über dem Volke Israël und über dem Reiche Gottes auf Erden. — Mit dem **אֱלֹקִים**, „Gott“ ist das erste Wort in der Verfassung dieses Volkes und dieses Reiches. Über der Wiege des Königsohnes schwebt die Krone, in seinem Herzen und in seinem Geiste soll Gottes heiliges Gebot herrschen. Es ist Dein Volk, es sind Deine Armen, Gott, die der König Israels zu richten, für die er nach Recht und Billigkeit zu walten hat. Der König sei der Anwalt der Armen und schütze sie vor Bedrückung. So will es Gott, der dem König mit dem Szepter den Rechtspruch übergibt. — Der Staat, in dem die Rechtsübung nach Gottes Gebot, das Höchste ist, ist ein Rechtsstaat, und der Thron, der in **צֶדֶק** und **מִשְׁפָט** seine feste Begründung hat, wird nicht wanken, und wenn alle Stürme böser Gewalten ihn umstoßen. Nur, wenn Rechthandeln eine Tugend geworden, wenn die Rechtsfrage sich zur Ehrenfrage des Volkes erhebt und sich ebenso sehr an das für Kultur erwärme Herz, wie an den kalten Verstand wendet, nur dann ist auf diese Frage eine Gott und Menschen erfrenende Antwort zu erhoffen. Was der kalte Verstand dem unerbittlichen Rechte verweigert, das gibt das Herz freiwillig der milden, schmiegsamen Mittlerin des Rechtes: der Billigkeit.

בַּיּוֹם צֶדֶק יִשּׂוּב מִשְׁפָט וְאַחֲריוֹ כֵּל Sprachs ja der Psalmlist: „Wenn das strenge Recht sich zur Tugend wendet, dann folgen seinem Aufgebot alle, die redlichen Herzens, als angeworbene, eifrige Bekänner nach.“ (Bgl. **נַיְבָ שְׁפָתִים** S. 72.)

Das Szepter des gerechten und milden Königs bringt wie ein Wunderstab die Stürme zum Schweigen.

Ein Odemzug heiligen Gottesfriedens durchzieht das Land des von Gott eingesetzten Friedensfürsten. Die Scholle bringt reichen Ertrag und trägt die Hütte, das trauliche Heim des emsig arbeitenden und dankbar genießenden Bewohners. Gottesseggen ruht auf Berg und Tal, und es blühen die Saaten, die Bäume, die Reben, die Menschen — alles blüht. — Nichts hat so viel Werbekraft, wie verdientes ruhiges Glück.

Der Glückliche erkennt den Schöpfer seines Glückes und sucht ihm nachzuahmen, indem er am Glücke seines Mitmenschen schöpferisch mitwirkt. — Andere Völker und Fürsten blicken neidlos auf Zion und seinen König und wollen ebenso glücklich sein. Darum bestreben sie sich ebenso gerecht, milde, wahr und groß zu sein. Sie öffnen ihre Hallen des Rechts, des Wissens, der Gottesverehrung und des menschlichen Wohlstands, sie öffnen die Herzen und Geister der großen Lehre, die von Zion kommt.

So wird aus dem Gottesstaate eine Gotteswelt, in der wie am Tage der Schöpfung Gott der alleinige, einzige Gott ist! Alle Welt „von Meer zu Meer“ preist den Gott Israels, preist den König Israels und preist dieses Volk Israel, das so lange, so viele viele Jahrhunderte hindurch der arme Kostgänger der Fürstengnade, der Empfänger der Staatenalmosen sein sollte, und das doch aus seinem Innern heraus Seligkeiten des Himmels und der Erde, aus seinem Heiligtum den Adel der Menschheit zu vergeben hat!

In diese Zukunftshalle, die solche Herrlichkeit umschließt, will David seinen Sohn Salomo einführen. Er will, daß die Regierungsperiode seines Sohnes die Schwelle zu dieser Halle bediente, über die die Erfüllung der göttlichen Verheißung schreitet.

Das aus Saba künende Gold und die es begleitenden Sendboten sollen die vorausseilenden Herolde des großen Tributes sein, den die Welt der Geister den zur Wirklichkeit gewordenen Idealen Israels entrichten werden.

Zwischen dem Ausgangs- und Endpunkt der Staatenentwicklung zu diesen Idealen werden דָוִר דָוִר יְהִי Geschlechter kommen und gehen, und sie alle sollen den Namen שֶׁלְמָה nennen und segnen.

Nicht Sonnenpracht, nicht Mondesglanz soll diesen Namen übertreffen oder überdauern. Und dieser Salomo ist der Sohn Davids. Und diesem Sohne wünscht der Vater Weisheit und Gottesfurcht und dieses Empfinden für Recht, Sittlichkeit und Wahr-

heit, für das Glück seines Volkes und das Wohl aller, aller Menschen. Und mit diesen Wünschen „sind zu Ende die Gebete Davids, des Sohnes Jischai's“ בָּלִי תְּפִלּוֹת דָּוד בֶּן יְשַׁעַיָּהוּ. Dies ist in allgemeinen Zügen der Inhalt unseres Psalms. Nach den meisten Interpreten bilden diese Worte den Schluß des ganzen תְּהִלִּים-Buches und sind die mit Beginnenden Kapitel nur darum umgestellt und an das Ende des תְּהִלִּים gesetzt worden, um eben die sämtlichen Psalmsieder mit הַלְלוּיָה ausklingen zu lassen. Vgl. hierüber, ר' אָבִן עֲזָרָא und, von diesen angeführt, ר' יְהוָדָה הַלְלוּיָה.

Einzelnes.

1) לשמה Bereits oben unter „Allgemeines“ erinnerten wir an die Beziehung unseres Psalms zu I. Könige 2. Dort werden mit Joab und Schimei strenge Abrechnungen gehalten und die diesbezüglichen Strafurteile von König David gefällt.

Diese dem scheidenden Könige obliegende traurige Pflicht, so harte Rechtsprüche zu tun, deren Erfüllung es dann dem kommenden Königsohn auf dem Thron ermöglicht das Szepter mit Milde zu führen, ist's vielleicht, die dem Psalmisten vorschwebt bei seinem Gebete א' משפטיך למלך בנ מלך תנו וצדקהך לבן מלך.

König David kann aber auch gerade darum gebeten haben, daß sein Sohn מְשֻׁפֵּט, Zürcher und Milde weise zu vereinigen wissen, daß er seine Selbständigkeit als Schirmherr des Rechts, als מלך wahren möge, ohne die vom Billigkeitsgefühl diktirten Rücksichten zu verleugnen, die er als בן מלך gegen die Freunde des Vaters und die Stützen der so oft gefährdet gewesenen Dynastie zu nehmen habe werde. —

2) יְמִינְךָ עַמְּךָ Bedeutsam wird hier im Gegensatz zum vorhergehenden Verse צדקה dem משפט vorausgestellt. Der König wird eben fern von Einseitigkeit zu erwägen haben, wann das eine und wann das andere vorwiegend sein solle. Auch soll bei allem gebotenen Übergewicht des gesamten Volksinteresses עַמְּךָ die Würdigung der Einzelinteressen, besonders der Armen nicht verschwinden. Dieses Volk ist ja Dein Volk, עַמְּךָ, und diese Armen sind Deine Armen! עַנְיִיךְ!

3) יְשַׁאֲרֵיךְ Nach dieser Vers den reichen Ertrag der Berge, der die Vorbedingung des beglückenden, über die Fluren der Täler sich ausbreitenden Friedens ist. Die von Reben und Feigen gekrönten Berge blicken auf die glücklichen Täler herab, die, zu ihren Füßen liegend, glücklichen Menschen zur Wohnstätte dienen. —

Große Berechtigung hat aber auch eine idealere Auffassung dieses Verses, nach der auf die Signale hingewiesen wird, die sich als Flaggen- und Feuerzeichen auf den Bergen erheben, um die weithin zerstreuten, sei es zum Kampfe oder sei es zum gemeinsamen Feste, zu sammeln.

So verkündet Jesaias 18, 3: Ja, ihr Weltenbürger, Erdbewohner alle! Ihr alle sollt es wie Bergzeichen sehen, wie der Posamien Schall vernehmen . . . **כָּנֵשָׁא נִסְמַחֲתָה תְּרוֹא**).

So hätte hier der große Ahn des Propheten, König David, diese Bergzeichen erschaut und als Frieden kündende Zeichen begrüßt. Im Zusammenhange mit dem vorhergehenden, die zwischen hoch und niedrig, zwischen Allgemeinheit und Individuum — zwischen **עֶמֶק** und **שְׂנִיר** — ausgleichende Gerechtigkeit und Mildefordernden Vers 2 erscheint uns dieser von der lieblichen Natur bewirkte Ausgleich zwischen Berg und Tal wie eine physische Verwirklung hoher Ideale. **שְׁלָוִם** und **צַדְקָה** füllen die Kluft zwischen **הָרִים וְגַבְעֹות** **בִּשְׁפָט** **צַדְקָה** und **עֶמֶק שְׂנִיר** aus, wie **אָדָם** und die Kluft zwischen **עֶמֶק** und **שְׂנִיר** ausfüllen!

4) **יִשְׁפַּט** Den verschiedenen Kategorien von Armen und gesellschaftlich Hintangestellten soll durch des Königs Recht- und — wenn es nötig — Machturteil geholfen werden. Die **עֲנֵי עַם** stellen wohl die politisch Schwachen dar, die, wie dies beispielsweise bei den Söhnen aus dem Stamm Benjamin lange Zeit der Fall war, unter einem gegen sie gerichteten Vorurteil zu leiden hatten. Auch die Stämme **שְׁמֻנֵּן** und **לוּי** gehörten nach Maßgabe des Vatersegens **בָּרְכַת יְהָקָם** und der den Grundbesitz des Stammes **לוּי** aufscheinenden Bestimmung der **תֹּרְהָה** gleichsam von Hause aus zu den Minderbegünstigten. Die **בְּנֵי אֲבִין** sind wieder, wie dies die bedeutsame Bezeichnung sagt, die vom Glücke Enterbten, die sich gegen Gewalt und Unrecht am wenigsten wehren können. Ihnen allen sei der König mit seiner Autorität und seinem Rechtsinne helfend zur Seite. **עוֹשֵׂה** ist nicht die Unterdrückung sondern der Unterdrücker. Der König stehe dieser Person gegenüber und zermalme ihn.

5) **יִירָאךְ** Nach dem talmudischen Sprichworte: **מִלְבָדָהָא דָאָרָעָא** das Königtum auf Erden sei ein Spiegelbild des himmlischen Königtums — ist es natürlich, daß das Regieren und Walten des im Vorhergehenden gezeichneten gerechten und milden Friedensfürsten Ehrfurcht vor der göttlichen Majestät verbreitet. Sonne und Mond — **עַם שֶׁמֶשׁ וּלְפָנֵי יְרָה** — die Gestirne

des Tages und der Nacht, die so oft mit ihrem Glanze die Menschen verbündeten und die erhabene Idee der Gottesseinheit — trübten, werden die Zeugen der reinen Gottesverehrung sein. Auch der Engel unseres Königs David, der Prophet יְשֻׁעָה, kündigt die einstige unter allen Menschen verbreitete Reinheit des Gottesglaubens, bedingt von einer neuen, götterreinen Naturanschauung, mit den Worten an: „denn siehe ich erschaffe neue Himmel und eine neue Erde . . .“ (Jes. 65, 17).

Derselbe Prophet nimmt dann diese Neuschöpfung zum Wahrzeichen des in Gott gesicherten Fortbestehens der kommenden Israelsgeschlechter: „Denn wie die neuen Himmel und die neue Erde, die Ich mache, vor mir stehen, ist der Spruch Gottes, so soll euer Nachkomme und euer Name bestehen!“ (daj. 66, 22).

Die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft vereinigen sich im lebenden, im dahingegangenen und wieder auflebenden Geschlechte — דָוִד דָוִיד — zu einem ewigen Bunde, der dem Herrn aller Zeiten in Ehrfurcht huldigt.

6) יְרַדּ Subjekt im Satze dürfte זְרוֹעָה אֲרֵן sein. Die Bewässerung kommt bald als Regen auf die Grasföhre (נ), um diese frisch zu erhalten und vor dem Welken zu bewahren, und bald als pfeilähnlicher Wasserstrahl, um die Wurzeln in der Erde zu tränken und zu neuem Triebe zu beleben. So auch die Segensspende vom hohen, auf Tugend und Recht gegründeten Throne aus. Sie erhält dem Bestehenden, Fertigen seine Frische, seine gesunde, markige Kraft und dringt in die Tiefe, wo die Wurzeln der Volkswohlfahrt und des Menschenglückes liegen. —

7) יְפָרָח So blüht der Gerechte in seinen Tagen, seine Mithilfe erfreuend, und die reiche Frucht dieser Blüte reift als שְׁלָמָם, als Fülle friedlichen Glückes für spätere Zeiten, bis der Mond nimmer da ist. Dieses עד בְּלִי וְרָחֶה setzt gleichsam das aus Vers 5 bis in's Unendliche fort. —

8) יְרַדּ Ein schönes Wortspiel mit יְרַדּ בְּמַטָּר in B. 6. — von רְדָה = herrschen und von יְרַדּ = herniedersteigen, begegnen sich und wollen uns sagen: Wenn erst in der großen Pflanzung der צָדִיק blüht, dann tritt der von Gott eingesetzte König nicht mit den Zwangsmitteln der Gewalt als Ländereinzwinger, sondern mit allen ihm verliehenen Mitteln des Friedens als Seeleneroberer auf. Auch der sanft herabkommende Regen bezwingt den harten

Boden. Doch dieser Zwang wird von sprühenden Keimen freudig willkommen geheißen, und die lachenden Fluren begrüßen ihren freundlich milden — Beherrscher. —

Zuerst trat der König, der Anwalt des Rechts, dem שׁוֹשָׁן mit zermalmender Faust entgegen: יְדַבֵּא שׁוֹשָׁן. Doch nun, nachdem יְרָאֹךְ עַם שִׁמְשׁ, nachdem, so weit die Sonne ihren Glanz und der Mond seinen Schein verbreitet, Gottesfurcht auf Erden verbreitet ist, jetzt herrscht die moralische Macht, und die Unterwerfung ist eine willige, ist der Ausdruck der Anerkennung all der Millionen für Wahrheit, Liebe und Recht gewonnener Seelen. — Und das Gottesland, von Meer zu Meer, ist der Schauplatz des Gottes sieges.

Singt es ja der Psalmist in seinem begeisterten Siegesliede: „Meine Huld und meine Burg, Meine Fest und Erretter mir, Mein Schild, und in dem ich bin geborgen: Der hinbreitet mein Volk unter mich!“ (Ps. 144, 2).

9) לְפָנֶיךָ Vor solch überwältigender moralischer Macht, die selbst wilde Steppenbewohner zur Huldigung zwingt, beugen sich nicht nur die persönlichen Hasser, sondern auch die grundsätzlichen Feinde des Königs und seines Volkes; die durch die Welt schreitende Majestät der Gotteswahrheit drückt sie in den Staub nieder — וְאַבְיוֹן עֲפֵר יְלָהָכוּ. —

10) מִלְבָד Auch diese in die späte Zukunft des jüdischen Reiches hinausgreifende Verheißung hat zunächst den König Salomo im Auge, in dessen Tagen, wie dies im Buche der Könige (I. 10) berichtet wird, Schiffe aus Tarshis und Thyrus jedes dritte Jahr regelmäßig ihre kostbaren Ladungen dem Könige Israels als Geschenk brachten. Daher die Bezeichnung מִנְחָה יִשְׂכָּבוּ. —

11) וַיִּשְׂתַּחַוו Hat bisher die Königshuldigung ihren sieghaften Weg durch die Herzen des jüdischen Volkes und der Völker um und um genommen und sich den Fürsten all der Völker mitgeteilt, so steigt sie jetzt von den Thronen der vor dem königlichen Träger des Rechts sich beugenden Könige — וַיִּשְׂתַּחַוו לוֹ מִלְבָד — herab zu den Völkern — בְּלָנוּם יַעֲבֹדוּ. — Die wahre Aufklärung hat ihren Kreislauf im gewaltigen Organismus der Menschheit, wie ihn der Lebenshaft im Körper des Menschen hat. — Was die Könige durch äußere Zeichen demütiger Anerkennung versinnbildlichen, die Oberhoheit des von Gott für דָוִר דָוִרִים gegründeten Fürstenhauses, das bewahrheiten die Völker in der Wirklichkeit: בְּלָנוּם יַעֲבֹדוּ. —

כִּי יַצֵּיל - יְהָם - מִתְּךָ (12—14) Dieser König steht aber auch als wirklicher König in seinem Volke da, vorbildlich lebendig eingreifend in die Geschicke der Elenden, Hilflosen. Es ist nicht die Wohltätigkeit aus einer Staatsraison, die ein innig persönliches Verhältnis zwischen Empfänger und Geber nicht aufkommen lässt, und auch nicht jene Art gönnerhafter Gnade, die für den Empfänger drückend wird, sondern es ist das einzige geartete Recht, der Verbündete der Unglückslichen im Lande zu sein, das der König sich nicht nehmen lässt.

Ob Gewalt und Unrecht den Armen vom Richtersthule aus bedrohen, ob sie sich dem Hochmute Einzelner zugesellen und die Regung des Erbarmens ersticken, immer steht der König da; dem, **עֲנֵי, דֶל אֲבִין** naht er rettend, erbarmend, **כִּי יַצֵּיל — וְנַפְשׁוֹת אֲבוֹנִים יוֹשִׁיעַ**.

Zhm, dem von Gott erwählten, der Zukunft seines Volkes geweihten König ist es in erster Linie darum zu tun, **מִתְּךָ וּמִמְּךָ נַפְשָׁם יִגְּאֵל** die Seele des Volkes von unbewußtem Drug — **תוֹךְ** — und von bewußter Gewalttat — **חַמְּס** — zu befreien. (Bgl. קָרְבָּן St.)

Dies wird ihm, dessen Aufgabe es ist, **יִגְּאֵל נַפְשָׁם וַיַּקְרֵב דָם בְּעֵינָיו** zu sein, gelingen, denn: teuer ist ihr Blut in seinen Augen. Es ist der Blutsverwandte, der hier als **נוֹאֵל** auftritt, und die Rechtsfrage ist ihm im edelsten Sinne des Wortes eine Blutfrage. So lebensvoll trennt steht der Schützer des Rechts seinen Brüdern zur Seite, die ihm durch Bande des Blutes geliebte Menschenbrüder sind. — Diesem **יִגְּאֵל נַפְשָׁם וַיַּקְרֵב דָם בְּעֵינָיו וַיְהִי** gegenüber möchten wir auf Ps. 49, 8—10 als eine bedeutsame Parallele hinweisen. Dort heißt es: **אֵה לֹא פְּדָה יְפָדָה אִישׁ . . . וַיַּקְרֵב פְּדוּן עַזְּזָה . . .** und es wird die Idee der Erlösung des Menschengeschlechts durch einen für die Menschenbrüder Schmerz leidenden oder Lösegeld bezahlenden „Bruder“ weit abgewiesen. Mit Recht. Das Judentum kennt keine solche und ähnliche auf Stellvertretung beruhende Sühne- und Erlösungsmittel, die nur in der zur Mystik hinneigenden Vorstellung der Menge existieren. Die wundersüchtige Menge liebt es auf der engen Scheidelinie zwischen Sein und Nichtsein allerlei oft der heidnischen Anschauung abgeborgte Gestalten zu begrüßen, die aber weder im Reiche des Lebens ihre Wurzel, noch im Reiche des Todes ihre Wirkung haben, sondern Schemen sind und bleiben.

Der **נוֹאֵל נָפְשׁ** hingegen, von dem hier die Rede, ist keine schmeichelhafte Erscheinung, sondern ist ein edler, großer Mensch, in dessen Adern Blut rollt und dem jeder Tropfen des Blutes seiner Brüder teuer ist.

Es ist der König in Israel, wie sich unser König David ihn in seinem Sohne **שֶׁלְמָה** verkörpert wünscht und wie er Israel in späterer Zukunft leben wird. —

15) **וַיְהִי רְדִקְנָה אֲבִין** Nach dieser Bezeichnung (15) bezieht sich dieses zurück auf **לְעַנִּי** und will das wohltätige Einschreiten des Königs ins rechte Licht bringen. Weil der Armen und Unterdrückten Blut teuer ist in seinen Augen **בְּעִינֵיכֶם**, darum soll der Arme auch ein menschenwürdig Leben leben. Der ins Land fließende Goldreichstum Schewa's soll auch dem Armen zugute kommen. Dieser soll sich als einen glücklichen Bürger eines glücklichen, gottgesegneten Landes fühlen und für den König, den Begründer und Hüter all des Glückes, unausgesetzt zu Gott beten.

Und wie der Goldregen aus den oberen Regionen des von „Schewa“ aus umworbenen Königs hinabdringt auf das dürftige Alferstück der Armen, um diesem sein Teilchen an der Wohlhabenheit des Landes zu sichern, so steigt die milievolle Aussaat des Fleisches mit ihrem Segen vom tiefen Tale zum hohen Berge hinauf. Libanons Ceder ragt hoch hinauf als Ruhmespanier der niedrigsten Hütte unten im Tale, und der goldene Ehrenwald des Weizens und der Gerste **כָּתֵב בָּר** rauscht — ebenbürtig der Ceder oben im Libanon. So knospt und blüht es hoch oben, tief unten und mitten aus der Stadt heraus **וַיְצִיצוּ**!

Raschi, und mit der größte Teil der Interpreten, bezieht dieses **רְשֵׁי וַיְהִי וַיָּהַן** auf den König. Wie der König nicht aus kalter politischer Berechnung sondern warmblütig lebendig für seine Armen eintritt, so möge er des Lebens beglückende Gaben im Leben stehend genießen! **וַיְהִי** —

Diesem König weist das Volk nicht eine vom pulsierenden Volksleben abgeschiedene Höhe an, wo ihm eine vereinsamte Ruhmesfäule rage. Diesen König will das Volk in seiner Mitte ruhmvoll — lebensvoll wandeln sehen, und es will ihn umgeben mit seinem Danke und Gebete und will ihn beglücken mit seinem, des Volkes, eigenem Glücke. — Auf dieser Königshöhe rausche der stolze Cedernwald und das wallende volksnährende Getreide. Das sei die Königs-

hymne, die den Geschlechtern Israels aus Israels großer unausprechlich schöner Zukunft entgegentönt!

16) **יהוָה פֶּסַח** Das stetig sich Ausbreitende (**פֶּסַח** = **פֶּסַח**), das nach außen hin Ruhmvolle und das von innen Blühende — und all dies ruhig zusammenwirkend — in gesunder, natürlicher Entwicklung, ohne schreienden Gegensatz zwischen Form und Gehalt, zwischen innerem Wesen und äußerer Erscheinung. So tönen sich die Kontraste ab wie zwischen Libanon und Aktersurche, so zwischen Stadtkultur und üppigen Feldwuchs — **כָּלְבִנָּן בָּר בָּאָרֶץ** — **וַיְצִיר מֵעֵיד בְּעֵשֶׂב הָאָרֶץ**

17) **יהוָה שָׁמוֹ** Sein Name ist für ewige Zeit gegründet. Diese Stetigkeit bedeutet aber nicht die Starrheit des in einem großen Namen versteinerten Jahrhunderts oder — Jahrtausends. Nein, so lange es eine Sonne gibt, die dem Boden Sprossen entlockt, wird sein Name sprossen und sprüzen lassen (*khethib*). Des Königs Name, sein Streben und Wirken soll — wie dies **פֶּסַח כָּלְבִנָּן** ausgedrückt — bei aller Höhe und altersgrauer Würde befruchtend sein und Berg und Tal mit Segen schmücken.

Der Ruhm, den alle Völker diesem Könige zollen, gilt nicht allein der hohen Abstammung aus Libanons Cedernreichen, sondern der Segensquelle, die unter des Königs Schutz in gesicherter, rechtlich umhegter Wohlhabenheit und friedlicher Fortentwicklung talwärts fließt.. — **כָּל נָוִים יַאֲשִׁרָּה וַיְתַבְּרוּ כָּו** heißt die Quelle für:

18) **ברוך הוא** Wie dies hier und Ps. 1 hervorhebt, haben wir das Dankeswort des Sängers beim Abschluße seiner Psalmlieder vor uns. Der Sänger fühlt sich mit der ihn besiegenden Sangesmacht so ganz auf dem Boden seines Volkes stehen. Nur auf diesem Boden, der die Hütten der Väter mit ihrem Gott geheiligt Familienleben getragen und der Gottes heilige Wohnung auf Erden tragen wird, bis die ganze Welt die eine Gotteswohnung wird für die in Gotteserkenntnis geeinten Menschenbewohner und nur von der auf diesem Boden sichtbaren Wunderkraft der Gotteswaltung genährt, konnte das Zionstlied zur Wundermacht in Israel werden. —

לְבָרוּךְ עֲשָׂה נְפָלָאות ist der Gruß, den das Davidstlied dem Gottes Israels zu bringen hat, und

19) **ברוך שם** diesen Gruß wird das Davidstlied hinaustragen in die weite Welt und in die späteste Zeit.

Der Gott Israels, von Israels Scharen, Sehern und Sängern

als der alleinige Wundertäter verherrlicht, Er wird inmitten einer die Wahrheit feiernden Menschheit seinen vollen Namen enthüllen, und bis in die fernsten Eilande wird es keine Erdspanne geben, die der Sonnenstrahl der Gottesherrlichkeit nicht berühren, und keine Luftwelle, die der Ton des verherrlichten Gottesnamens nicht treffen würde. Diese tönende, leuchtende Gotteswelt, aus der der Name Gottes, des Wundertäters in Israel, erklingt, und in der die ganze Menschheit den Einen, Einzigen beim Namen nennt, das ist die Welt, in die der fromme Sänger, bevor er die Lippen schließt, sein doppeltes Amen hineinruft.

וְאָמֵן וְאָמֵן Es ist, als ob alles, was herrlich und groß in der Welt, als ob alles physische und geistige Leben in seinen Erscheinungen sich um den scheidenden Gottessänger scharen, als ob die ganze Natur- und Geschichtswelt sich in das Festgewand hüllen will, in das des Sängers heilige Begeisterung sie gekleidet, um so einzustimmen in diesen Scheidegruß, der ein Wahrheitsschwur ist, in dieses **וְאָמֵן וְאָמֵן!**

Was liegt nicht alles zwischen diesem **וְאָמֵן** und **וְאָמֵן!** Die Ausgeglichenheit Tausender von Widersprüchen, die die Menschheit Jahrtausende lang entzweit, die Erfüllung vieltausendjähriger Verheißung, die Vermirklichung all der schmerzlich sehnüchtigen Ahnung — es liegt der beglaubigte Messiasgedanke, es liegt die große Heiles- urkunde dazwischen, an die der Sänger des Heils sein Doppelsiegel legt: **וְאָמֵן וְאָמֵן!**

(20) **כִּלוּ הַפְּלֹתָה** „Zu Ende sind hiermit die Gebete Davids, des Sohnes Jischais!“ Denn — so meinen die alten Erklärer — diese Gebete haben, den Gipelpunkt des Erstrebenswerten — **עַד תְּאוֹת נֶבֶעַת עַלְמָם** — erreicht, und über die messianische Vollkommenheit hinaus gehen die Wünsche Davids nicht für die Zeit seines Sohnes **שְׁלָמָה** und für alle späteren Zeiten. (Vgl. **רְשִׁי** und **רְדִיק**.)

Fügen wir noch hinzu, daß es uns bei diesem „zu Ende“ so wehmüttig ergreift, wie es einst die Söhne unseres Vaters **יעַקְבּוֹ** ergriffen, als sie die Segnungen des Vaters bis „zu Ende“ vernahmen. Diese Segnungen hatten den individuellen Neigungen und Wünschen der einzelnen Stämme Rechnung getragen bis zu dem Punkte, der das einheitliche Zusammengehen aller zu dem vom ganzen umgeteilten Israel zu erstrebenden Einheitsziele fordert.

Da berichtet ein sinniges Agadarwort (Vgl. Jakut zu **יוֹחָנָן**): Die Söhne Jakobs sprachen: Vater, dich beunruhigt der Gedanke,

daß uns die Einheit unseres Gottes und unseres Jhn allein verehrenden Sinnes verloren gehen könnte. Sei ruhig hierüber. So wie du in dieser Stunde nur den Einen, Einzigsten im Herzen hast, so haben auch wir Jhn allein im Herzen und so wollen wir Jhn behalten für und für: **שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד**. Und segnend und dankend lispten es die Lippen des scheidenden Vaters: **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד!** Gesegnet sei der Name der Herrlichkeit Seiner Regierung für und für!

Nun, auch unsern König David umsteht — oder umschwebt in der Scheidestunde sein Volk, ja sogar die ganze große Menschenfamilie. Auch der betende König, so gut wie dort der segnende Vater, hat den individuellen Zielen und Wünschen, Leiden und Freuden der Menschen Rechnung getragen — wie später auch **אֲישׁ נָנוּ וְאִישׁ מִכְאָבוֹ** — wie gebetet. Doch in dem einen Punkte der Anerkennung des einzigen Gottes und der Herrlichkeit seines das Weltall erfüllenden Namens — darin **וּמְלָא קְדֻשָּׁתְךָ בְּכָל הָאָרֶן** fordert David, den Blick auf das messianische Reich gerichtet, Einheit. Diese wird ihm durch **אָמֵן וְאָמֵן** beglaubigt.

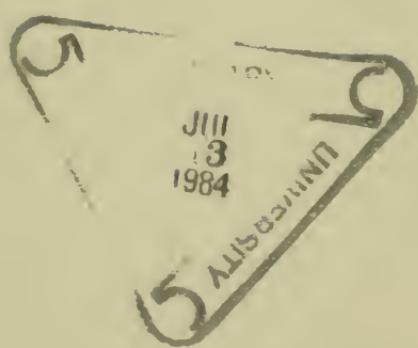
Hierauf schließt David, der Sohn Jeschais die betenden Lippen, und dieser Schluß: **כָּל תְּפִלּוֹת דָוד בֶן יִשְׁיָהוּ** enthält merkwürdigerweise — dem Zahlenwerte nach zumindest — den Scheidegruß unseres Vaters **ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד!** **יעַקְבָּר** nämlich:

Wenn dies Zufall ist, so verdanken wir diesem Zufall den herrlichsten Spruch, der von den sich schließenden Lippen unseres Königs abgelesen werden konnte!

כָּל תְּפִלּוֹת דָוד יִשְׁיָהוּ = ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד !

¹⁾ Der Zahlenwert jedes der beiden Sätze ist = 1558. Vgl. die Ausgabe mit "מקרא מעם". Bringen wir hiermit in Zusammenhang, was im Talmud und Midrasch behauptet wird **כָּל יְרוּשָׁלָמִי פ' בְּנֵי יִשְׁיָהוּ**, daß unser eigentlich 147 Kapitel enthält, und daß diese Zahl der Zahl der Lebensjahre unseres Vaters entspreche, so bildet es einen besonderen Reiz, durch dieses **כָּל תְּפִלּוֹת דָוד בֶן יִשְׁיָהוּ** das eigentlich den Schluß unseres **רְהַלְלִים** enthält (s. oben unter „Allgemeines“) an den Schluß der Lebenstage Vater Jakobs und zugleich an das letzte Wort dieses Vaters erinnert zu werden.





**PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET**

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW



D	RANGE	BAY	SHLF	POS	ITEM	C
39 12	01	25	07	002	0	